


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES

JUBELSCHRIFT

ZUM

SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

DES

DR. ISRAEL HILDESHEIMER,

RABBINER UND RECTOR DES RABBINER-SEMINARS

ZU BERLIN.

GEWIDMET

VON

FREUNDEN UND SCHÜLERN.

BERLIN

H. ENGEL.

1890.

Inhalt.

Deutsche Abtheilung.

מפתח למחלקה העברית.

Die jüdischen Gegner der Heimkehr

und des

Tempelbaus unter Cyrus,

eine exegetische Studie über Jesaias Kap. 65 und 66,

von

Dr. Wolf Feilchenfeld.

INHALT.

§ 1. Die Gründe der Gegnerschaft.

Dass von den Bürgern des ehemaligen Reiches Judah, welche Nebukadnezar in grosser Anzahl nach Babel gefangen fortgeführt und übersiedelt hatte, fünfzig Jahre später, als der grossherzige Perserkönig Cyrus, „einem Befehle Ad.'s folgend,“ an sie die Aufforderung erliess, das Haus ihres Gottes in Jeruschalajim wieder aufzubauen, zunächst nur ein kleiner Theil unter Serubabels Führung, dass nur etwa zweiundvierzig Tausend (genau 42,360) heimgekehrt seien, das wird uns im Buche Esra (2,64) mit Aufzählung der einzelnen heimkehrenden Familien bezeugt. Und unter diesen befanden sich noch Manche, die nicht durch Angabe ihrer Abstammung nachzuweisen vermochten, dass sie zu Israel gehörten (das. V. 59). Verständlich wird dadurch die in den letzten Jesaianischen Prophezeiungen (z. B. 65,12 u. 66,4) wiederholt ausgesprochene Anschuldigung, dass Ad. sie gerufen, sie aber auf Seinen Ruf nicht gehört, nicht geantwortet haben. Aber kaltsinnige Lauheit der religiösen und der nationalen Gesinnung war es nicht allein, welche diese folgenschwere Zurückhaltung veranlasst hat. Ein Theil der Zurückbleibenden wenigstens muss bestimmte Befürchtungen vorgeschützt und gewisse Aussichten angegeben haben, durch welche sie zu planmässigem, zielbewusstem Verhalten und Thun veranlasst würden. Das beweisen deutlich die vom Propheten gebrauchten Ausdrücke מגורתם (Jes. 66,4) und מעשיהם ומחשבתיהם (das. V. 18). In der letzteren, bisher freilich anscheinend nicht richtig erläuterten Stelle droht der Herr durch den Mund seines Propheten: Ich aber, — ihre Unternehmungen und ihre Gedanken — es trifft ja ein, zusammenzubringen alle Völker und Zungen, dass sie kommen meine Herrlichkeit schauen —, an ihnen aber werde ich ein Zeichen thun, werde Flüchtlinge aus ihrer Mitte senden zu den Volksstämmen nach Tarschisch, Pul und Lud, zu den Bogenspannern, nach Tubal und Jawan, den fernen Landstrichen, die Meinen Ruf nicht gehört, Meine Herrlichkeit nicht geschaut haben, sie

sollen Meine Herrlichkeit verkünden unter den Volksstämmen. Die werden dann alle eure Brüder Ad. als Gnadenopfer bringen u. s. w.[1])

Welches aber war nun dieses von den abtrünnigen Juden bei ihren Unternehmungen und ihren Plänen erstrebte Ziel? Nun, es war anscheinend kein anderes, als das nach dem W. באה bestimmt und deutlich ausgesprochene: alle Völker und Zungen zusammenzubringen, dass diese Ad.'s Herrlichkeit schauen. Jene haben wohl auf die vom Propheten selbst (K. 56,7) ausgesprochene Verheissung hingewiesen, nach welcher das in Aussicht gestellte neue Gotteshaus ein Bethaus werden sollte für alle Völker, oder sie haben an die K. 61,6 enthaltene, damit eigentlich an die vom Sinai herab (Exod. 19,6) gegebene Verheissung erinnert, laut welcher die Kinder Israels Priester Gottes sein und heissen sollten. Wenn ihr, haben sie wohl gesagt, wenn ihr als Priester Gottes wirken wollt, so dürft ihr nicht heimkehren, um in jenem entlegenen Lande als abgesonderte Gemeinde in Abgeschiedenheit zu leben und Gott zu verehren. In der Mitte der anderen Völker müsst ihr bleiben, an sie, namentlich an das herrschende Volk müsst ihr in Sitten und Lebenseinrichtung, auch in Formen der äusseren Gottesverehrung möglichst eng euch anschliessen. Alsdann, aber auch nur dann möget ihr hoffen, dass eure eigene reinere, vollkommenere Gotteserkentniss die Geister erfassen und

---

[1]) Der etwas anakoluthische und abgerissene Satzbau hat die Ausleger irre geführt; Ibn Esra und Luzatto und manche christl. Ausleger ergänzen nach באה das Wörtchen אלי und erläutern die Stelle unter Hinweisung auf Genes. 18, 21 also: Ihre Untern. und Ged. sind vor mich gekommen, und dies führt dazu, dass ich sammle u. s. w. Die Härte der Konstruction ist bei dieser Auffassung so augenfällig, dass der sonst so conservative Delitzsch hier mit anderen Erkll. eine Korruption des Textes annimmt. Aber באה, (welches nach der Betonung Mittelwort ist und auf eine nahe Zukunft hinweist) bedeutet hier nach Analogie von Prov. 13, 12, Psalm 105, 19, Ijob 6, 8 das Eintreffen, die Erfüllung eines Wunsches, eines Planes, eines Zweckes, einer Hoffnung, einer Erwartung. Den gleichen Sprachgebrauch finden wir vorher im V, 4 in מגורתם אביא להם, ihre Befürchtungen lasse ich ihnen eintreffen. — Das ואני am Anfange des V. 18 wird erst in V. 19 durch ונתתי fortgesetzt, während der Rest des ersteren Verses einen parenthetischen Satz darstellt. Im Gegensatze zu den Abtrünnigen, deren Thun in den früheren Vv. geschildert worden, heisst es nachher: Ich aber, (was sie gewollt und erstrebt haben, trifft ja ein u. s. w.) ich aber setze an ihnen selbst ein Zeichen u. s. w. — Ungewöhnlich ist es auch, dass auf die Mehrzahl der Subjecte מעשיהם ומחשבותיהם das Prädikat באה in der Einzahl bezogen werden muss. Aber es ist eben dem Sinne der Worte und nicht ihrer äusseren Form entsprechend construirt: Das, was Gegenstand, Ziel ihrer Unternehmungen und ihrer Gedanken ist, (nicht diese selbst) soll eintreffen.

durchdringen, dem herrschenden Volke sich mittheilen und durch dessen Vermittlung, vielleicht in Folge seiner Eroberungszüge auch unter anderen Völkern Verbreitung finden werde.

Aus dem V. 5 desselben Kap.'s können wir freilich ersehen, dass die Gegner des Tempelbaues hinter ihren hochtönenden Redensarten von Vereinigung aller Völker zu einem einzigen Gottesreiche eigentlich nur ganz engherzig selbstsüchtige, d. h. ehrgeizige Pläne verdeckten. Aber unrichtige Auslegung hat uns diese Pläne verdeckt.[1]) Der V. besagt bei wortgetreuer Erklärung: Höret Ad.'s Wort, die ihr für Sein Wort eifert: Gesprochen haben eure Brüder, die euch hassen, die euch fern halten: „Wegen meines Namens soll Ad. Ehre erlangen“; aber eure Freude werden wir schauen, jene sollen zu Schanden werden. Wegen meines N., d. h. damit ich mir einen Namen mache, um mir durch engen Verkehr mit den anderen Völkern Ehre und Ansehen zu verschaffen, will ich ein Streben für Gottes Ehre vorschützen, das mir zu jenem Verkehre den Vorwand bieten soll. Ausgesprochen haben sie das freilich nicht mit deutlichen Worten, aber im Herzen haben sie also gesprochen, ausgesonnen haben sie es sich, und der Prophet verräth uns ihre geheimen Gedanken.

Welches waren nun die im V. 4 erwähnten Befürchtungen der Abtrünnigen, die gleichfalls eintreffen sollten? Wahrscheinlich ist an ihre ängstliche Besorgniss zu denken, dass sie jeden mit unzulänglichen Mitteln unternommenen Versuch einer Wiederherstellung ihrer staatlichen Selbständigkeit durch ein neues Exil, vielleicht durch vollständigen Untergang büssen, dass sie jedenfalls noch mehr unter die Völker zerstreut werden möchten, während in Babylon die Bürger des ehemaligen Reiches Judah zwar vom Heimathlande fern und unter

[1]) Die Ausll. erblicken in למען ש' die Ursache, den Anlass der Gott zu erweisenden Ehre und in der ganzen Phrase eine Ruhmredigkeit der Gegner: In Folge meiner geachteten Stellung, sagen sie, wird G. unter den Völkern geehrt werden. Aber wenn dieser Gedanke hier ausgedrückt werden sollte, dürfte man eine active Wendung des Satzes erwarten ל' ש' יכבדו את ה'. Ueberdies pflegt למען nur den zu erreichenden Zweck einer Handlung, nicht die Ursache eines Zustandes anzugeben. Vgl. Gesen. Wb. ed. Volck s. v., wo allerdings die dem W. einwohnende Zweckbedeutung nicht scharf genug hervorgehoben ist. Wie ל' שמו um seinem Namen zu entsprechen, so bedeutet ל' דוד ע' um den Ansprüchen Davids zu genügen u. ל' משפטיך Ps. 48, 12 u. sonst: Damit Deine Gerichte zu Geltung u. Anerkennung gelangen, freue sich Zion, möge es Anlass zur Freude haben.

fremder Herrschaft, aber doch anscheinend in Gemeinschaft mit einander wohnten und lebten.

Der Prophet antwortet auf diese gegen die Heimkehr vorgebrachten Gründe, auf ihre Erwartungen und Befürchtungen, auf ihre Bestrebungen, die er als kindisch, als Kindereien (V. 4) bezeichnet, in dem Sinne nachfolgender Weissagungen: Euer angebliches Streben, die anderen, heidnischen Völker in lauterer Anbetung des wahren Gottes zu vereinigen, es trifft ein; aber es wird in anderer Weise erfüllt werden, als ihr erwartet. Der Tempel in Jeruschalajim wird inmitten des wiederhergestellten jüdischen Staates neu aufgebaut, in ihm werden sich die Völker huldigend zusammenfinden (V. 18), an jedem Neumondsfeste und an jedem Sabbat wird alles Fleisch kommen, sich vor dem Herrn daselbst niederzuwerfen (V. 23). — Auch ihre im V. 4 erwähnten Befürchtungen droht er (V. 19 ff.), sollen eintreffen: sie sollen (vielleicht, indem sie an den Eroberungszügen des herrschenden Volkes theilnehmen), als Flüchtlinge, als Kriegsgefangene unter andere Völker, unter fern wohnende Volksstämme versprengt werden. Dort werden sie von Gottes Allmacht und von Seinem gerechten Walten erzählen, wie sie solches in den an ihnen selbst vollzogenen Strafgerichten erlebt haben. Die Völker, unter denen sie alsdann in Gefangenschaft leben, werden, durch ihre Erzählungen und Schilderungen gerührt, der Anbetung des wahren Gottes sich zuwenden: dieselben werden es sich zur Aufgabe machen, treu gebliebene Juden, die noch irgendwo im Exil zurückgeblieben sind, als Huldigungsgabe, als gnadenerwirkendes Opfer im Triumphzuge dem Gotte Israels in Sein heiliges Land zurückzubringen. Jene abtrünnigen Gegner des Tempelbaues dagegen werden in den fernen Ländern untergehen und vergessen werden. Oder vielmehr, man wird an sie nicht vergessen: inmitten der zur Huldigung in Jerusalem, im Tempel erscheinenden Gottesverehrer wird man ihr schändliches Treiben immer von Neuem in Erinnerung bringen, in seiner Verwerflichkeit beleuchten und verurtheilen, dass in solcher Weise ihr Feuer nicht auslischt, ihr Wurm nicht stirbt, und sie ein Abscheu bleiben allem Fleische (V. 24)[1].

---

[1]) Niemals hat man sich bei der gewöhnlichen, mechanisch wörtlichen Auffassung dieses letzten Verses die doch naheliegenden Fragen vorgelegt, wo denn die Leichname der schlechten Menschen aufbewahrt werden, zu denen die nach Jerusalem Wallfahrenden hinausgehen sollen, um sich an ihrem Anblicke zu weiden, auch nicht, ob diese Leichname nicht durch Verwesungsgeruch die Besuchenden aus ihrer Nähe verscheuchen müssen, ebensowenig, wie lange sie trotz

§ 2. Die Religionsanschauungen der Gegner sind medo-persisch.

Dass die Gegner, die mit harten Strafen bedrohten „Feinde Gottes“, ihr und ihrer Stammesgenossen Heil, wie oben angedeutet, in engem Anschliessen an das herrschende Volk, an dessen heidnische Sitten und dessen gottesdienstliche Einrichtungen erblickten, darob hat sie unser Prophet wiederholentlich angeklagt, und zwar in den Vv. 3—5, 11 u. 12 des vorletzten wie in den Vv. 1—3 u. 17 des letzten Kapitels seiner Weissagungen. Welches war dieses herrschende Volk, welchem man für erhoffte Vortheile die Lauterkeit der eigenen Gottesverehrung zum Opfer bringen wollte? Nägelsbach und Delitzsch denken an Babylonier und werden schon bei Kap. 65,3 durch die daselbst erwähnten Ziegelsteine wegen Genes. 11,3 an Babylon erinnert, alsdann auch durch die das. V. 11 erwähnten Götter Gad und Meni, von denen wir später reden werden. Aber es soll ja gar nicht angezweifelt werden, dass jene Gegner in Babylon gelebt, sondern allein die Frage soll beantwortet werden, welchen Volkes gottesdienstliche Bräuche sie nachgeahmt haben. Da ist es doch nicht wahrscheinlich, dass die klugen Staatsmänner, welche Gott Ehre verschaffen wollten, um sich selbst einen Namen zu machen, dass diese bei dem Suchen nach Anschluss an eine fremde Nation der untergegangenen Sonne Babylons sich zugewendet haben, dessen Götter Bel und Nebo nach K. 46,1.2, dessen Bürger nach K. 47 in Gefangenschaft gerathen waren. Warum nicht lieber der strahlend aufgegangenen Morgensonne Medo-Persiens? Hatte Jesaiah doch schon im ersten

---

des Feuers und des Wurms zerstörender Einwirkungen erhalten bleiben sollen. (Die agadische Ausdeutung des Verses auf jenseitige Strafen Rosch haschanah 17a braucht natürlich auf diese Fragen keine Antwort zu finden). In Wahrheit ist hier, analog der talmudischen Redewendung צא ולמד, nur von einem Ausgehn, Abschweifen der Gedanken und von einer geistigen Betrachtung die Rede. Man wird beim Anschauen des wieder hergestellten Tempels und seiner Herrlichkeit in Einzelgesprächen oder auch (vgl. Psalm 73, 17) in öffentlichen Vorträgen sich in Betrachtungen über jene alsdann längst verstorbenen und begrabenen Thoren ergehn, die einstmals eine Wiederherstellung des Gottesstaates und des Tempels für unausführbar erklärt und solche durch Anschliessen an die fremde Religion zu bekämpfen versucht haben. Der Tadel, der alsdann über jene Abtrünnigen immer von Neuem ausgesprochen wird, wird bildlich als immer nagender Wurm, als ein nie verlöschendes Feuer dargestellt: vielleicht auch ist unter dem Wurme die Reue zu verstehen, welche sie bei Lebzeiten quält. — פגרי האנשים ist ein Schimpfwort: die Aeser von Menschen. Zu vergleichen ist Levit. 26, 30: פגרי גלוליכם eure Aeser von Götzen. — דראון, Abscheu combinirt schon Luzz. mit זרא, Ekel Num. 11, 20.

Cyklus seiner Trostverheissungen (Kap. 40–48), nämlich Kap. 45,7, offenbar der eindringenden persisch-dualistischen Religionsanschauung gegenüber, es für nöthig erachtet, die Einheit des Weltschöpfers hervorzuheben: Licht bilden und Finsterniss schaffen, Frieden machen und Böses schaffen, — Ich der Ewige mache alles Dieses. Uebrigens hat schon Gesenius bei Erläuterung der 66.17 erwähnten Reinigungsceremonien die abtrünnigen Juden Parsen-Proselyten genannt und an die bezüglichen Stellen des Avesta erinnert.

Aber, könnte man fragen, war denn innerhalb der geschichtlichen Entwicklung seit dem Vordringen der Perser bis zur beginnenden Heimkehr jüdischer Exulanten Raum genug vorhanden für die Ausbreitung persischer Religionsanschauungen und Religionsgebräuche? Nach Herodot I, 201 scheint Babylons Eroberung des Cyrus letzte Unternehmung vor seinem Kriege gegen die Massageten gewesen zu sein, bei welchem er das Leben verlor. Im ersten Jahre des Cyrus aber, d. h. im ersten Jahre seiner Herrschaft über Babylon ist von ihm an die Juden seines Reiches die Aufforderung zur Heimkehr ergangen (Esra Kap. 1) und noch unter seiner Regierung hat alsdann die Heimkehr begonnen. Welche Zeit bleibt da zwischen Babels Eroberung und der beginnenden Heimkehr der Juden für die Ausbreitung persischer Religionsgebräuche unter den Letzteren? — Diese Zeit gewinnen wir aus der Geschichtsdarstellung des Buches Daniel, laut welcher Babel, bevor es unter des Cyrus Herrschaft kam, mindestens einen medischen Oberherrn gehabt hat. Laut Dan. 5,28 wird Belsazar prophezeit, dass sein Reich getheilt und Medien und Persien gegeben werden solle. Laut Dan. Kap. 6 hat Darjawesch der Meder den Daniel, welcher vorher zu den Weisen Babels gehört hatte, an seinem Hofe. Endlich wird Dan. 9.1 ausdrücklich bezeugt, dass Darjawesch, des Achaschwerosch's Sohn aus medischem Stamme, über Babel als König eingesetzt worden sei. — M. Niebuhr, der in einem besonderen Kapitel seiner Geschichte Assurs und Babels S. 91 bis 99 die geschichtliche Wahrheit des B. Daniel gegen der Kritiker Anfechtung vertheidigt, nimmt an, dass dieser Darius mit dem bei Herodot als des Cyrus Grossvater aufgeführten Astyages, dem Sohne des Kyaxares, identisch sei, und dass derselbe in den letzten Jahren seiner Regierung, also mehr als zwanzig Jahre, bevor Babel durch Cyrus erobert wurde, über dies Reich eine Oberherrschaft ausgeübt, die freilich mit dem Zusammenbruche seines Thrones aufgehört habe. Auch führt Niebuhr den Nachweis, dass bereits kurz nach der Eroberung Ninives des Astyages Vater, Uwakshatra (Kyaxares) der

oberste Lehnsherr im Lande Sinear gewesen sei. So gewinnen wir für das Eindringen medischen Geistes in die Wohnstätten der Juden einen langen Zeitraum, und die Meder waren die vornehmsten Vertreter der Zend-Religion, deren Priester, die Magier ihrer Nation angehörten. Ueberdies ist es ja nicht ausgeschlossen, dass diejenigen Juden, gegen deren Ausländerei sich des Propheten Strafrede richtet, noch einige Jahre nach der Heimkehr des ersten Exulantenzuges in Babylon ihr Unwesen getrieben haben. — Nunmehr aber wollen wir, indem wir die oben erwähnten Verse der Kapp. 65 und 66 erläutern, den Nachweis zu führen versuchen, dass das Widerstreben der dem Tempelbau feindselig gesinnten Juden in der That in ihren medopersischen Sitten und Religionsanschauungen seinen Ursprung hatte.[1])

§ 3. Herodot's Bericht über den Kultus der Perser.

Diejenigen, welche Gott erzürnten, haben nach den in Kap. 65, 3—5 enthaltenen Anklagen in Gärten geopfert und auf Ziegelsteinen geräuchert, sie haben in Gräbern gesessen und an den bewachten Orten übernachtet, haben Schweinefleisch gegessen und Brühe verworfener Thiere in ihren Gefässen gehabt, haben endlich ihre Brüder von sich fern gehalten, weil sie denen gegenüber sich selbst heilig dünkten.[2]) Nach V. 11 desselben Kap.'s haben ferner Diejenigen, welche Ad. verliessen und seines heiligen Berges vergassen, „dem Gad einen Tisch gerüstet und dem Meni einen Mischtrank eingefüllt". Was von diesen Bräuchen gehört der Zend-Religion an?

Herodot belehrt uns im Kap. 131 des ersten Buches: Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten, haben sie (die Perser) so gar nicht im Gebrauch, dass sie vielmehr Denen, welche dies thun, Thorheit vorwerfen, wie mir scheint, weil sie nicht mit den Hellenen

[1]) An dieser Stelle sei kurz daran erinnert, dass die vorliegende Auffassung und Darstellung von der Frage nach der Zeit des weissagenden Propheten vollständig unabhängig sei. Denn die Menschen, auf welche sich die Weissagungen der Kapp. 40—66 beziehen, haben nothwendig im Exil, und diejenigen, auf welche sich die Kapp. 65 u. 66 beziehen, haben gegen Ende des Exils gelebt. Die Denkweise dieser Menschen soll hier beschrieben und erläutert werden.

[2]) Zu der Konstruction des W. קדשתיך vgl. die Verbindung v. חזק mit dem Accusat. 1. Kön. XVI, 22, u. Jerem. 20, 7. Vgl. auch Gesen. Lehrgeb. S. 729 und die daselbst citirten Stellen Sach. 7, 5 הצום צמתוני und Ijob 31, 18 גדלני כאב. Andere daselbst angeführte Beispiele sind für die Anwendung des Accusativs anstatt indirecter Beziehungsform nicht beweisend.

dafür halten, dass die Götter menschenartig seien. Dagegen ist bei ihnen Brauch, dem Zeus auf den höchsten Berggipfeln Opfer darzubringen, wobei sie den ganzen Himmelskreis als Zeus anrufen. Auch opfern sie der Sonne und dem Monde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden u. s. w. — Es heisst ferner daselbst Kap. 132: Die Opferung haben die Perser bei den genannten Göttern also bestellt: sie errichten weder Altäre, noch machen sie zum Behufe des Opferns ein Feuer an, haben auch keine Trankopfer im Gebrauch, keine Flöten, keine Kränze, noch heilige Gerste, sondern, wer einem jener Götter opfern will, führt das Thier an eine reine Stätte und ruft den Gott an, zumeist mit einem Myrtenkranze um den Kopfbund. Indessen u. s. w. Hat er nun das Opferthier in Stücke zertheilt und das Fleisch gekocht, so streut er das zarteste Gras, meist Klee, darunter. Wenn er es aber auseinander gelegt hat, singt ihm zur Seite ein Magier als Weihelied eine Götterschöpfung; das sei nämlich, sagen sie, ihr Weihegesang, und ohne einen solchen Magier zu opfern ist nicht Brauch bei ihnen. Noch bleibt der Opfernde eine Weile stehn, dann trägt er das Fleisch nach Hause und gebraucht es nach Gutdünken.

Ferner gehört hierher und dient auch zur Erläuterung der oben erwähnten bezüglichen Stellen im letzten Kapitel der Jesaianischen Weissagungen desselben Geschichtsschreibers Kap. 140: Ueber ihre Todten hört man geheimnissvoll und nicht mit Sicherheit, dass kein Leichnam eines Persers eher begraben werde, als bis ein Vogel oder ein Hund daran gezerrt habe. Ja, von den Magiern weiss ich mit Bestimmtheit, dass sie es so machen: thun sie es doch öffentlich. Die Perser überziehn den Leichnam erst mit Wachs, dann bergen sie ihn in der Erde. Die Magier aber unterscheiden sich sehr von anderen Menschen und auch von den Priestern in Egypten. Denn diese halten es für heilig, kein Lebendes zu tödten, ausser was sie opfern. Die Magier aber tödten mit eigenen Händen Alles ausser Hunden und Menschen und machen sich dies zu einer wichtigen Aufgabe, sowohl Ameisen als Schlangen zu tödten und, was sonst kriecht und fliegt.

§ 4. Parsische Kultusstätten.

Bevor wir diese Angaben Herodot's verwerthen, lassen wir ihnen Forschungsergebnisse eines anerkannten Fachgelehrten unserer Tage folgen und zwar zunächst solche, die auf die Kultusstätten der Parsen Bezug haben. Spiegel schildert uns im dritten Bande seiner

Eranischen Alterthümer S. 568 nach den Angaben des französischen Augenzeugen Anquétil (Zend-Avesta II 545 ff.) die Häuser, in denen das heilige Feuer der Parsen unterhalten wird (Izeshne Khana genannt) als einfache Gebäude aus Holz, Gyps oder Stein, die ein längliches Viereck bilden und in einen östlichen und einen westlichen Raum getheilt sind. Man tritt von Osten ein, gelangt durch einen Vorhof in einen offenen Raum; doch ist dies noch nicht die eigentliche Feuerstelle. Diese sollen die Laien ohne Noth nicht betreten, es sei denn, dass kein Priester da wäre, um die nöthigen Verrichtungen zu vollbringen, in welchem Falle ein Laie nach Vollziehung bestimmter Reinigungsceremonien für den Priester eintreten dürfte. Der Feuerort hat zwei Thore, nach Osten und nach Westen, er ist oben mit Holz überwölbt; in ihm befindet sich ein Stein, auf welchem das heilige Feuer (Aderan) steht. Das Gefäss, welches das Feuer enthält, ist mit Asche gefüllt und oben so geebnet, dass man es für einen Tisch halten kann, u. s. w. — — Die Geräthschaften zur Bedienung des Feuers sind jetzt nur wenige: ein Gefäss von Kupfer oder Messing, mit Asche gefüllt, worauf das Feuer ruht, eine Feuerzange und ein Löffel, um den Weihrauch ins Feuer zu werfen.

Daselbst S. 570 heisst es: Von denselben Mauern, wie die Feuerkapelle, pflegt der Ort umschlossen zu sein, in welchem eine andere tägliche Verrichtung der Priester vor sich geht, das Absingen der Liturgie. Während der Feuerort zur Linken des für Laien bestimmten Betortes liegt, befindet sich dieser gleichfalls abgeschlossene Raum zur Rechten, und eine Thür führt aus dem allgemeinen Betorte in ihn hinein. Dieser Raum ist das eigentliche Izeshne Khana (Opferhaus). Das Betreten desselben ist auch dem Laien gestattet mit Ausnahme des eigentlich geweihten Ortes (Arvisgâh), den auch der Priester, ohne den Schleier (Peitidanah) vor dem Munde zu haben, nicht betreten darf. Der Arvis-gâh entspricht nach unserem Begriffe einem Altar: es befindet sich auf ihm ein Sitz, den der dienstthuende Priester einnimmt, zu seiner Linken steht ein Pult, auf das er die liturgischen Bücher legt, vor ihm zwei Steine, der eine für das mit Wasser gefüllte Gefäss, das bei den liturgischen Verrichtungen gebraucht wird, der andere für die übrigen Geräthschaften u. s. w.

Obgleich Herodot in dem oben citirten Kap. 131 der hier geschilderten Kultusstätten nicht Erwähnung thut, ist das Vorhandensein derselben doch anderseitig genügend bezeugt. Strabo im fünfzehnten Buche seiner Geographica spricht freilich nur von einfachen mit Mauern umgebenen Plätzen, innerhalb deren das heilige Feuer brannte.

Soviel eher aber werden wir in den Jes. 65,3 und 66,17 erwähnten „Gärten" jene abgeschlossenen Räume wiedererkennen, welche den Feuerort wie den Betort umschlossen. גן und גנה bezeichnen ja, etymologisch erklärt, zunächst nur einen geschützten, also eingehegten Raum. Vielleicht auch hat das Wort als Bezeichnung für jene heiligen Plätze nur eine symbolische Bedeutung. Jedenfalls werden im V. 7 des Kap. 65 ausdrücklich die Sünden des jüngeren Geschlechts den Sünden der Väter gegenübergestellt, die auf Bergen und Hügeln geräuchert haben. Der letztere in der Thora schon (z. B. Deuter. 12,2) erwähnte Kultus diente sinnlicher phönizischer Naturvergötterung und hatte mit der abstracten dem Dienste des Aharumazda (Ormuzd) geweihten Verehrung wohl nur das Eine gemein, dass beide einen heidnischen, daher Israel streng verbotenen Gottesdienst darstellten. — Auch die im ersten Kapitel des Jesaias V. 29 erwähnten Gärten mit ihren geweihten Bäumen gehören in den Kreis des semitischen (richtiger chamitischen) Heidenthums und sind darum von den baumlosen Gärten oder Gehegen unserer Stelle sorgfältig zu scheiden.

§ 5. Die Feuertempel.

In der zweiten Stelle, in welcher der oben geschilderten umhegten Kultusstätten Erwähnung geschieht, Kap. 66,17, ist von den Reinigungs- und Heiligungsceremonien für die Gärten, den für das Betreten der heiligen Orte vorher nothwendigen Reinigungen, nicht von innerhalb der Gärten vorzunehmenden die Rede, wie manche Ausleger, z. B. Ibn Esra und Kimchi, das Verhältnisswort אל übersehend, annehmen. Der daselbst vorkommende Zusatz אחר אחת בתוך ist von sämmtlichen Auslegern missverstanden worden, oder vielmehr er hat dieselben in Verlegenheit gebracht. „Hinter Einer in der Mitte" (oder nach dem Ketib: hinter Einem) übersetzen sie beinahe alle und verstehen darunter, indem sie die Worte auf המתקדשים והמט' beziehen, das am Lustrationsorte aufgestellte Bild eines Gottes oder einer Göttin[1]) (I. E. u. fast alle neueren Erkl.) oder auch einen Mystagogen, welchem die Uebrigen bei Vollführung der Reinigungsceremonien nachahmend folgen (Delitzsch u. A.). Kimchi versteht unter dem „einen" den zur Reinigung bestimmten Teich, während der Chaldäer, vermuthlich vor

---

[1]) Astarte (J. E.), der bei Euseb. βασιλεὺς θεῶν genannte syrische Gott Adodus (Scaliger u. A.), Hecate (Clericus u. A.).

אחר nochmals אחר ergänzend, סיעא בתר סיעא, also „Einer nach dem Andern" übersetzt. Selbstverständlich nehmen viele neuere Ausl. eine Korruption des Textes an.

Allen diesen Schwierigkeiten aber entgehen wir, wenn wir das W. אחת mit dem Jerem. K. 36, V. 22 u. 23 vorkommenden W. אח in Verbindung bringen, dessen Bedeutung gesichert ist, da es (den ächzenden Ton des sich entflammenden Feuers nachahmend) ein zur Aufnahme von Feuer bestimmtes Gefäss, einen Feuertopf benennt. Die weibliche Form ist analog נחת von נוח, רחת, Windschaufel von רוח, שחת, Grube von שוח gebildet und bezeichnet den eigentlichen Feuerraum, den Izeshne Khana, in welchem, wie wir dies oben durch Spiegel's, bezw. Anquétil's Darstellung erfahren haben, das heilige Feuer unterhalten wird. Der ganze Zusatz אחר אחת בתוך bezieht sich nicht auf המתקדשים, sondern auf אל הגנות und bestätigt Anquétils Angabe, dass die „Gärten", d. h. die für die betende Parsengemeinde bestimmten umschlossenen Räume sich hinter einem Feuerraume, hinter einem in der Mitte belegenen Feuertempel befunden haben. Nun könnte man bei solcher Auffassung anstatt אחר א' בת' vielmehr סביב לאחת ב' erwarten. Aber einmal macht das בתוך noch nicht, wie סביב ל', die Annahme nothwendig, dass der Feuertempel genau den mathematischen Mittelpunkt des „Gartens" gebildet habe; er braucht eben nur innerhalb des Raumes gelegen zu haben.[2]) Andererseits soll hier die selbstentäussernde Hingebung der abtrünnigen Juden an den fremden Gottesdienst hervorgehoben und veranschaulicht werden: sie heiligen und reinigen sich für die „Gärten", die an sich noch nicht einmal für heilig gelten, sondern erst hinter einem innerhalb befindlichen Feuertempel liegen.

§ 6. **Gotteshäuser.**

Von jeher ist den Erklärern der Anfang des Kap. 66 anstössig und einer Erklärung oder vielmehr einer Entschuldigung bedürftig erschienen. „Also spricht der Herr: Der Himmel ist Mein Thron und die Erde Meiner Füsse Schemel. Welches ist das Haus, das ihr Mir bauen wollt, und wo ist eine Ruhestätte für Mich?" Einer solchen Frage gegenüber ist wohl die andere Frage gerechtfertigt: Ist denn

---

[2]) Auch Genes. 15, 10 hat Abraham die Thiere בתוך zerstückt, indem er jedes derselben gemäss dem in V. 9 erhaltenen Befehle in drei Theile zerlegte. Denn „dreitheilig zerlegt" ist die einzig richtige Deutung des dort gebrauchten W. משלשת; vgl. dazu Deuter. 19 3.

nicht von Anbeginn (Exod. 25, 8) befohlen worden, die Kinder Israels sollten ihrem Gotte ein Heiligthum bauen, damit Er in ihrer Mitte wohne? Und hat Ad. nicht durch den Mund unseres Propheten (44, 28) deutlich verheissen, Sein Hirt Koresch werde die Wiederherstellung Jeruschalajims und den Aufbau des Tempels anbefehlen? alsdann 56, 7, Er werde sie durch sein Bethaus erfreuen? und 60, 13, Er werde den Ort seines Heiligthums verherrlichen? Noch Kapitel 64, 10 trauert Jesaias um „unser heiliges Haus, das unsere Zierde gewesen, und das jetzt verbrannt ist.“ Und nun mit einem Male die Frage, was das für ein Haus sei, das man Ihm bauen wolle, als ob das Volk in seiner Gesammtheit für den neuen Tempelbau so begeistert, als ob anderseits das Unternehmen ein so sträfliches wäre. — Dass „die Himmel und die höchsten Höhen Ad 's Herrlichkeit nicht umfassen, viel weniger ein Haus“, diese Wahrheit hatte allerdings schon Salomo im Eingange seines herrlichen Tempelweihegebetes ausgesprochen. Aber er hatte sie erst nach Vollendung des Gotteshauses ausgesprochen, um die Bedeutung einer für den Weltenherrn errichteten Wohnung klarzustellen. Wieviel ungeeigneter erscheint solche Aeusserung vor Beginn eines Tempelbaues und, während ein grosser Theil des Volkes für denselben gar nicht besonders erwärmt ist, Viele dem Vorhaben sogar feindselig gegenüberstehen! Die von dem Propheten aufgeworfene Frage (Salomo hatte nicht gefragt) war anscheinend ebenso geeignet, die dem Unternehmen zugeneigten Männer abwendig zu machen, wie den Gegnern Waffen zur Bekämpfung desselben an die Hand zu geben.

Hitzig, nach ihm Knobel und einige andere Erklärer, sind auf den geistreichen Einfall gekommen, dass der Tempelbau, welchen der Prophet zu bekämpfen scheint, gar nicht in Jerusalem, sondern in Babel ausgeführt werden sollte. Man dachte dabei an den beinahe vierhundert Jahre später von Onias in Heliopolis erbauten Tempel und meinte, die Abtrünnigen hätten, um ihre Wohnsitze nicht verlassen zu müssen, das Bethaus für die Völker in der Mitte des neu erstandenen persischen Reiches aufrichten wollen. — Viele Freunde hat diese Auffassung sich nicht erworben, weil man gegen dieselbe mit Recht einwenden kann, dass an keiner anderen Stelle eines solchen Planes, in Babel einen Tempel zu bauen, Erwähnung geschehe, dass alsdann auch der Prophet gegen die ungeeignete Baustelle, nicht gegen den Bau selbst seinen Angriff richten müsste.

Verständlich dagegen und durchsichtig wird das Prophetenwort, wenn wir an den oben angeführten Bericht des Herodot (I, 131) denken, laut dessen die Perser es wenig in Gebrauch haben, ihren Göttern

Tempel zu errichten, vielmehr denjenigen, welche dies thun, Thorheit vorwerfen, weil sie nicht mit den Hellenen dafür halten, dass die Götter menschenähnlich seien. Werden nicht die jüdischen Anhänger der Zendreligion gegen den Tempelbau ähnliche Gründe vorgebracht haben, zumal dieselben im Ganzen der Weltanschauung Israels entsprechend sich anhörten? — Diesen erwidert der Prophet im Namen Gottes: Wenn ihr saget, dass der Himmel mein Thron sei u. s. w., dass darum kein Wohnhaus für mich angemessen sei, so sprecht ihr die Wahrheit. Auch hat dies Alles meine Hand gefertigt, und so sind alle diese Dinge entstanden. (Dieser anscheinend überflüssige Zusatz dürfte wiederum auf die persiche Religionsanschauung hinweisen, nach welcher Aharumazda, der gute Gott, nur die guten Wesen erschaffen, während die schädlichen Geschöpfe dem Ahriman ihr Dasein verdanken, eine Anschauung, welche Kap. 45, 7 ausdrücklich bekämpft wird mit den Worten: Licht bilden und Finsterniss schaffen, Frieden machen und Schlimmes schaffen, Ich, Ad., mache alles dieses). Aber Ich schaue trotz meiner Grösse und Frhabenheit auch auf eure demüthigen, pflichteifrigen Brüder, denen das zu erbauende Haus nur ein Sinnbild und Unterpfand Meiner Nähe und Meiner beständigen Fürsorge werden soll. — Israels Lehre erkennt Gott eine allgemeinere Weltherrschaft zu, als die Zendreligion, und bringt ihn andererseits den Menschen näher. Vergl. Deuteronom. 4,7 u. a. St.

§ 7. Menschen schlagen und Hunde würgen.

Ganz besondere Schwierigkeiten bietet dem aufmerksamen Erklärer der nächstfolgende, der dritte Vers dieses Kapitels: Wer einen Stier schlachtet, schlägt einen Mann, wer ein Lamm opfert, würgt einen Hund, wer Gnadenopfer darbringt — Saublut, wer Weihrauch verduften lässt, spricht sündhafte Benedeiung. — Einige Erklärer, (J. E., Luzz. u. A.) meinen, die dem Herrn Opfernden haben neben den vorgeschriebenen Opfern auch Menschen erschlagen und Hunde geopfert, und zwar sei dies noch zur Zeit des ersten Tempels geschehen. Aber davon, insbesondere von Hundeopfern, ist doch sonst weder in den geschichtlichen Büchern, noch in den Strafreden der Propheten eine Spur zu finden. — Hitzig u. A. meinen, in dem (nach ihrer oben erwähnten Annahme) in Babel zu erbauenden Tempel werden auch die sonst vorgeschriebenen Opfer Gott so verhasst sein, wie Menschen- und Hundeopfer. — Gesenius, Delitzsch u. A. erblicken in dem Verse

eine an die Heimkehrenden gerichtete Mahnung, dass Opfer ohne die rechte Gesinnung Gott so verhasst seien, wie u. s. w. Selbstverständlich gehen einige Ausl. (Umbreit u. A.) davon aus, der Prophet stelle sich auf „die geistige Höhe der christlichen Entwicklung", von der aus die Thieropfer überhaupt verwerflich erscheinen. Zur Widerlegung letzterer Ansicht erinnert schon Delitzsch an Stellen, wie Kap. 60, 7, in denen die Wiederherstellung eines „blutigen Opferdienstes" unzweideutig in Aussicht gestellt wird. Die Haltlosigkeit der Annahme eines beabsichtigten babilonisch-jüdischen Tempels ist schon hervorgehoben worden. Gegen alle bisherigen Erklärungsversuche aber ist der Einwand zu erheben, dass die einzelnen Versglieder in unlogischer Reihenfolge erscheinen. Denn mögen immerhin die Hundeopfer Ad. besonders missfällig sein, weil (woran übrigens die Ausll. nicht einmal erinnern) nach Deuter. 23, 19 neben dem Lohne der Buhlerin sogar des Hundes Kaufpreis als ein vom Herrn verabscheutes Opfer bezeichnet wird, so durfte doch nicht das Hundewürgen und das Schweineopfer nach dem Morde eines Menschen genannt werden, und die sündhafte Benedeiung bildet einen besonders matten Schluss der Reihe.

Dagegen wird die Darstellung verständlich und anschaulich, wenn man sich den Gedankenkreis und den Kultus der Zendreligion als Hintergrund vorstellt. Nach einer oben citirten Stelle des Herodot I, 140 tödten die Magier eigenhändig allerlei Lebendiges ausser Hunden und Menschen. Die gleiche Zusammenstellung von Hund und Mensch begegnet uns häufig in demjenigen Theile des Avesta, welcher Vendidad genannt wird und religionsgesetzliche Vorschriften des Parsismus enthält, z. B. Farg. 4, V. 26, 27 und 39, 40, ebenso F. 6 V. 1. Der Hund ist dem Parsen ein unverletzliches Thier, weil er ihn als Hüter des Viehs und der menschlichen Wohnungen hochschätzt. Vgl. Justi, Geschichte des alten Persiens S. 88 und Duncker, Gesch. des Alterthums Bd. IV, S. 153. — Beinahe das ganze dreizehnte Kapitel des Vendidad und viele Verse der Kapp. 14 und 15 enthalten Religionsvorschriften über gute Behandlung der Hunde wie über die Strafbarkeit derjenigen, welche sie schlecht behandeln oder ihnen schlechte Nahrung geben. Farg. 13 V. 55, 56 erklärt Aharumazda dem heiligen Zarathustra: Wer einem Hunde, der für's Vieh gehört, schlechte Nahrung giebt, befleckt sich mit Sünde, gleichwie wenn er dem Herrn eines vornehmen Hauses solche Nahrung gereicht hätte. Daselbst V. 106 ff.: Den Hund habe ich geschaffen mit seinen eigenen Kleidern und eigenen Schuhen, mit scharfem Geruch und scharfen

Zähnen, anhänglich an den Menschen, zum Schutze für die Heerden, bissig gegen den Feind. Wenn er gesund bei den Hürden ist und bei guter Stimme, so kommt nicht zum Dorfe ein Dieb oder ein Wolf und trägt unbemerkt von den Gütern weg (Uebersetzung von Spiegel). Daselbst V. 124 ff. wird der Hund, von dem acht Vorzüge ausführlich gepriesen werden, hinsichtlich der Genügsamkeit und der Geduld sogar mit einem Athravan (einem Priester) verglichen. — Nach der Anschauung der Parsen war also das Erwürgen eines Hundes eine sehr abscheuliche, eine der strafbarsten Handlungen.

Ueberdies berichtet uns Herodot (I 122), Cyrus habe, als er vom Grossvater Astyages heimkehrte, seinen Eltern erzählt, dass er den Rinderhirten Mithradates, (welcher ihn auf Harpagus' Befehl aussetzen sollte, auf Bitten seiner Frau aber am Leben erhalten hatte,) für seinen Vater gehalten, auch dass dessen Frau, deren Güte er sehr rühmte, ihn ernährt und aufgezogen habe. „Da er aber den Namen dieser Frau, Κυνώ (nach Spiegel Uebertragung des persischen Namens „Spako" und dem deutschen „Hunda" entsprechend) immer im Munde führte, so haben die Eltern, damit den Persern die Rettung ihres Sohnes soviel göttlicher erscheine, die Sage ausgestreut, dass den ausgesetzten Cyrus eine Hündin ernährt habe, und also hat sich diese Sage verbreitet" — Vgl. dazu Justin 1, 4, wo diese Fabel als wahre Geschichte erzählt wird. — Vielleicht haben die Eltern des Cyrus die wunderbare Erhaltung nicht bloss als eine göttliche Fügung darstellen, sondern auch den Sohn als einen mit Hundemilch ernährten Jüngling ihren Landsleuten werth machen wollen. Denn da der Hund im Avesta sogar als auf der Stufenleiter der Geschöpfe obenan stehend, als ein Muster aller Tugenden gerühmt wird, so hatte der von einem solchen ernährte Sohn offenbar alles Gute schon mit der Muttermilch eingesogen. Vgl. Spiegel's Eran. Alterthümer II S. 264. — Jedenfalls war die Sage im Alterthum verbreitet, und die jüdischen Streber und Nachäffer des Parsismus hatten soviel mehr Anlass, das Hundewürgen als Bezeichnung für ganz abscheuliches Thun zu gebrauchen.

Ob nun im Anfange des Verses das „Schlagen eines Mannes" ein Erschlagen oder nur eine Misshandlung bedeuten solle, kann zweifelhaft sein. Denn sprachlich ist beides zulässig, und im Vend. Farg. 4 V. 54 ff. wird die Misshandlung eines Menschen als sehr strafbar dargestellt, ja es erhält jede Weise derselben einen besonderen Namen, der eine schwere Sünde bezeichnet. Für unsere Denkweise erscheint jedenfalls Menschenmisshandlung und Hunde-

würgen als eine mehr natürliche Zusammenstellung. Beide Sünden aber sind als solche und in ihrer Nebeneinanderstellung nur auf dem Boden der Zendreligion zu begreifen.

§ 8. Opfer von reinen und von unreinen Thieren.

Dem Kreise persischer Anschauungen angehörig ist auch der Glaube, dass Opfer von Ochsen und Schafen Gott sehr missfällig seien. Wenn schon der Hund als Hüter der Heerde geschont werden soll, wieviel mehr die Heerde selbst! Alle guten, d. h. dem Menschen nützlichen Thiere sind von dem guten Gotte Aharumazda geschaffen, die schädlichen dagegen verdanken ihr Dasein dem bösen Geiste Agromainyus (Ahriman). Wer nützliche Thiere tödtet, vermindert die dem Aharumazda zugehörige Schöpfung und verschafft dem bösen Geiste einen Sieg. Darum wird Vend. F. 18 V. 29—31, um eine Handlung als schwerste Versündigung zu kennzeichnen, dieselbe für ebenso schlimm erklärt, „wie wenn man tausend Pferde tödtet, in einem mazdayaçnischen (rechtgläubigen) Dorfe alle Männer erschlägt und die Kühe auf einen unrechten Weg leitet“.

Zwar werden von Herodot in den oben citirten Stellen I, 131 u. 132 Thieropfer als bei den Persern üblich erwähnt, und auch im Avesta (Yaçna 8,58; 10,119; 14,50) werden Opfer von Vieh und Vögeln angeführt. Aber nach Herodot's Angaben sind dies nicht eigentliche Opfer gewesen, weil man für dieselben kein Feuer anzündete und sie nicht zu Ehren der Gottheit verbrannte. Man hat die Thiere nur an einem reinen Orte geschlachtet und die gekochten Fleischstücke nur so lange auf zartem Grase ausgebreitet liegen lassen, bis der Magier bei denselben als Weihelied eine „Götterschöpfung“ gesungen hatte: nachher trug man die Fleischstücke nach Hause, um sie nach Gutdünken zu gebrauchen. Nach Spiegel's Er. Alt. III 570 glaubte man, durch diese symbolische Darbringung die Speisen und Getränke, welche täglich auf der Erde verzehrt und folglich der guten Schöpfung entzogen werden, dem Wesen nach in der Gewalt der guten Geister zu erhalten, damit die gute Schöpfung einen Schaden nicht erleide. Die himmlischen Genien, heisst es das. S. 568, empfinden Freude, wenn sie das Avesta recitiren hören, und sind soviel mehr geneigt, der Menschen Bitten zu gewähren, je öfter man ihnen diesen Genuss verschafft. Darum ist der Weihegesang des Magiers das Wichtigste, ja beim Schlachten der Thiere anscheinend unerlässlich nothwendig. Spiegel erwähnt eine spätere Bestimmung

(das. S. 578), nach welcher jedes Thier, das für die täglichen Bedürfnisse geschlachtet wurde, auch „geopfert“ werden sollte, damit die Seele und die Lebenskraft des Thieres in der Gewalt der guten Genien bleibe. Aber auch unter den ersten Sassaniden-Herrschern haben, wie uns Talmud babl. Jebamot 63b erzählt wird, die Guebern den in ihrer Mitte lebenden Juden, welche dies Verbot für eine besondere himmlische Strafe ansahen, das Schlachten der Thiere untersagt, somit jeden Fleischgenuss unmöglich gemacht, und erst durch Bestechung gelang es jenen, die Zurücknahme des Verbotes zu erwirken.

Jesaias freilich nennt am Ende unseres Verses 66,3 Denjenigen, welcher anstatt des vom jüdischen Gesetze vorgeschriebenen Weihrauchopfers eine „Götterschöpfung singt“, einen מברך און, einen sündhaft Benedeienden. Die jüdischen Mazdayaçnas (Verehrer des Aharumazda) dagegen haben ihrer religiösen Anschauung entsprechend, Denjenigen, der ohne solche Weihegesänge Ochsen schlachtet oder Schafe opfert, noch dazu, um sie nachher auf einem Altare zu verbrennen, aus den angeführten Gründen einem Menschenschläger, einem Hundewürger gleichgestellt und meinten, ihm namentlich durch die letztere Bezeichnung einen besonders grossen Schimpf anzuhängen. Danach enthält die erste Hälfte des V. 3 (wie V. 1) bezüglich des zu erbauenden Gotteshauses eine abfällige Beurtheilung der jüdischen Opferhandlungen, wie solche von Seiten der abtrünnigen Juden damals geübt und ausgesprochen wurde. Die zweite Hälfte dagegen schildert deren eigene, von jüdischem Standpunkte verdammenswerthe und lächerlich erscheinende Bräuche. Wer einen Ochsen schlachtet (sagen sie), ist ein Menschenschläger, wer ein Lamm opfert (sagen sie), ist ein Hundewürger: als Gnadenopfer bringt man (gemäss ihrer Forderung) Saublut, und als Weihrauchduft lässt man aufsteigen sündhafte Benedeiung.

Einer Erklärung bedarf noch das dritte Versglied, das Gnadenopfer, welches im Darbringen von Saublut besteht. Um die Werthschätzung dieses Opfers als eine dem Geiste des Parsismus entsprechende zu begreifen, müssen wir daran erinnern, dass in demselben Grade, wie durch das Schlachten nützlicher Thiere die dem Aharumazda zugehörige Schöpfung vermindert wird, das Tödten unreiner, schädlicher Thiere für ein sehr verdienstliches Werk galt, weil hierdurch das Reich des Agromainyus eingeschränkt wird. Im Farg. 14,12 ff. des Vendidad wird einem Sünder, der einen Udra (Wasserhund) geschlagen hat, unter Anderem als Busse auferlegt, zehntausend Schlangen zu

tödten; ebensoviele Schildkröten, ebensoviele Eidechsen, auch 10 000 Ameisen, die Körner wegschleppen, ebensoviele Mäuse, die sich im Schmutze aufhalten, und ebensoviele schädliche Mücken. — Im F. 14, V. 114—122 erklärt Aharumazda: Wer eine schädliche Eidechse tödtet, wird dadurch ebensowenig verunreinigt, wie derjenige, welcher eine vertrocknete berührt, die schon über ein Jahr todt ist. Denn lebend verunreinigt die verderbliche Schlange u. s. w., nicht so, wenn sie todt ist. — In einer Anmerkung zu diesen Versen aber weist Spiegel auf die Consequenz der persischen Anschauung hin. Wenn Agromainyus, sagte er, oder einer seiner Dämonen ein reines Geschöpf tödtet, so ist dies ein Sieg für ihn: er nimmt von dem Körper Besitz und hat die Anzahl der reinen Wesen auf dieser Erde vermindert. Umgekehrt verunreinigt der Tod eines solchen Wesens nicht, welches der Schöpfung des Agromainyus angehört, weil derselbe einen Sieg des Aharumazda bedeutet. Damit steht im Einklange, dass es dem Perser geboten ist, die schädlichen Geschöpfe zu tödten, während dies nicht erlaubt sein könnte, wenn mit jeder solchen Tödtung eine Verunreinigung verbunden wäre.

Darum tödten die Magier, wie wir oben aus Herodot I, 140 citirt haben, eigenhändig Alles ausser Hund und Mensch, und machen sich das zur besonderen Aufgabe, Ameisen, wie Schlangen zu tödten. Agathias erzählt in seinem Geschichtswerke II, 24, die Perser legen den Magiern die von ihnen gefangenen schädlichen Thiere vor, damit diese sie tödten: auch das sei eine Art Opfer.

Dass nun die Schweine gleichfalls zu den unreinen Thieren gezählt wurden, wie auch (nach der obigen Stelle des Vendidad) die Mäuse, „die im Schmutze leben“, ist doch an sich ganz wahrscheinlich. Vielleicht wurden sie überdies zu den schädlichen Thieren gezählt, weil sie die Felder aufwühlen. Auch hindert uns nichts, bei dem „Saublut“ an Wildschweine (vgl. Psalm 80,14) zu denken, welche dem Leben der Menschen gefährlich werden können. Jedenfalls wird es begreiflich, d. h. vom Standpunkte der Zend-Religion begreiflich, dass Solche, die nach Jes. 65,4 Schweinefleisch assen und Brühe von (nach der Lehre Israel's) verworfenen Thieren in ihren Gefässen hatten, gleichwohl nach der Angabe des darauf folgenden V. 5 sich für besonders heilig hielten und im stolzen Gefühle dieser Heiligkeit ihre Brüder nicht wollten an sich herankommen lassen. Wir haben uns ebensowenig darüber zu wundern, dass Diejenigen, welche für den in den „Gärten“ abzuhaltenden Gottesdienst sich heiligten und reinigten, ohne Scheu (66,17) Fleisch vom Schweine, Geschmeiss und Mäuse

assen. Dergleichen Thiere bringen ja, wie wir oben aus einer Stelle des Vendidad (14, 114 ff.) ersehn haben, wenn sie todt sind, nach persischer Anschauung keinerlei Verunreinigung. Schliesslich können wir, da die Tödtung unreiner Thiere ihnen ein gottgefälliges Werk war, es auch begreifen, dass sie als Gnadenopfer[1]) Saublut dargebracht wissen wollten.

§ 9. **Altäre, Räucherung, Gussopfer.**

Wenn Herodot im Anfange des Kap. 131 behauptet, die Perser haben keine Altäre, so meinte er damit jedenfalls nur solche Stätten, an denen man Opferstücke verbrannte. Vgl. Spiegel Er. Alt. III, 593. Dagegen konnte man die oben erwähnten Feuergefässe, die bis zur Feuerstelle selbst mit Asche gefüllt waren, als Altäre bezeichnen, weil laut Spiegel's Bericht die Asche in dem Gefässe so geebnet war, „dass man das letztere für einen Tisch ansehen konnte". Uebrigens durfte der Prophet auch als Ziegel, auf denen man nach Kap. 65,3 geräuchert habe, die steinernen Unterlagen der heiligen Feuergefässe bezeichnen, welche diesen nach Anquétil's oben angeführter Schilderung anscheinend nicht fehlen durften.

Was man auf diesen Ziegeln zu räuchern pflegte, waren jedenfalls nicht die unmittelbar vorher erwähnten Opferthiere. Denn das Verbrennen von Fleisch- oder Fettstücken wird wohl immer durch das Hiphil הקטיר ausgedrückt[2]), nicht, wie hier, durch das Piel. Damit stimmt die früher erwähnte Sitte der Perser, Opferthiere nicht zu verbrennen. Geräuchert hat man vielmehr mit Weihrauch, wie solcher nach Anquétil's Schilderung in das heilige Feuer geworfen zu werden pflegte.

Ungenau ist wohl auch Herodot's Angabe, dass die Perser keine Trankopfer kennen. Denn Spiegel a. a. O. S. 573 belehrt uns in

---

[1]) מנחה mit ריח נחח zusammenhängend, bedeutet zunächst denjenigen Theil des Opfers, welcher dem Gesammtopfer gnadenreiche Aufnahme erwirken soll. Vgl. 1. Kön. 18, 36 und Maleachi 1, 13: Ihr bringt geraubtes, lahmes, krankes Thier, bringt darauf das Minchah; soll ich das gnädig von eurer Hand annehmen? Erst secundär ist die Bedeutung „Mehlopfer" daraus entstanden, dass das nach der gesetzlichen Vorschrift Num. 15, 4 darzubringende Mehlopfer irgendwie die gnadenreiche Annahme der übrigen Opfergabe andeuten sollte.

[2]) Nur 1. Sam. 2, 16 steht ein Infinitiv Piel neben dem Hiphil. In anderen Stellen, wie 1. Kön. 22, 44; 2. Kön. 12, 4; 14, 4 u. a. dürften sich die zusammenstehenden Zeitw. Schlachten u. Räuchern, wie an unserer Stelle, gleichfalls nicht auf dasselbe Opfer beziehen.

dieser Beziehung: Nachdem der dienstthuende Priester die himmlischen Genien wiederholentlich zur Theilnahme eingeladen und die Opforgaben selbst geweiht und gesegnet hat, werden (nach Yc. Kap. 8) auch die Menschen zur Betheiligung aufgefordert, und dann geniesst der Priester als Stellvertreter der Genien von den geweihten Speisen. Nun folgt (nach Kap. 9—11) die Darbringung des Haoma (eines aus seltenen, auf hohen Gebirgen wachsenden Kräutern gepressten Saftes) als des vorzüglichsten Getränkes. Von diesem geniesst wiederum der Priester, nachdem er einen dunklen Spruch hergesagt hat. Nach verschiedenen anderen Gebeten werden nun die Fravaschis in ähnlicher Weise zum Opfer herangezogen: Diese bilden gewissermassen die zweite Tafel, nachdem die himmlischen Genien höherer Ordnung gespeist haben.

Dieses Haoma ist jedenfalls, vielleicht auch sind noch andere Getränke unter dem ממסך, dem Mischtranke zu verstehen, welcher nach Kap. 65,11 dem Meni gespendet (richtiger: eingefüllt) wurde. Denn es scheint, und der Ausdruck ממלאים weist darauf hin, dass die dem Meni und auch die den Genien vorgesetzten Getränke ebensowenig durch Ausgiessen vernichtet wurden, wie die vorgesetzten Speisen durch Verbrennen.

Aber wer sind die Götter Gad und Meni, denen Speise und Trank vorgesetzt wurden?

§ 10. Die Götter Gad und Meni.

Die Ausleger erkennen in Gad und Meni Sondernamen von Gottheiten, wissen jedoch für diese Behauptung nur etymologische Gründe vorzubringen. גד, sagen sie, stammt von גדד, einschneiden, festsetzen[1]): es bezeichnet also einen Schicksalsgott. מני stammt nach ihnen von מנה, zutheilen, bestimmen, in welcher Bedeutung das Wort schon im nächstfolgenden Verse gebraucht wird: daher bezeichnet es die Be-

[1]) Was bei dieser Gelegenheit angeführt wird, dass Gad der Sohn Jakobs darum seinen Namen erhalten habe, weil seine Geburt der Mutter Glück zu bedeuten schien, will mir nicht einleuchten, weil diese Bedeutung des Wortes nicht erwiesen ist. Genes. 30, 11 scheint das Ketib בגד in der That nach Raschi's letzter Erklärung zu deuten: er ist mir untreu geworden, indem er meine Magd Silpah geehelicht hat. Im Kri aber dürfte die Verheissung Jakobs Genes. 49, 19 גד גדוד יגודנו והוא יגוד עקב schon vorweg genommen sein, wie solche Erklärung bereits im Midrasch Rabbah einen Ausdruck gefunden hat in den Worten זה אליהו שעתיד לגוד משתיתם של אמות. Es bedeutet also nur: ein Schneidiger ist gekommen.

stimmungsgöttin. Ausserdem bemühen sie sich, anscheinend nicht mit Erfolg, den beiden Namen vorgesetzten Artikel zu rechtfertigen. Denn der Name בעל, worauf sie (z. B. Delitzsch) sich dabei berufen, hat in Wahrheit, wie schon aus der häufig vorkommenden Pluralform desselben, auch aus der häufigen Beifügung anderer Namen (z. B. ב' צפן, ב' חרמן, ב' גד u. a.) ersichtlich ist, nur die appellative Bedeutung: Herr. Vgl. Hoseah 2,18.

In Folge vielfacher Kombinationen aber (vgl. Gesenius und Delitzsch z. St., auch des Ersteren Excurs über die chaldäischen Gottheiten am Schlusse des Kommentars) werden bei den Auslegern aus den beiden Göttern Gad und Meni die Sterne Jupiter und Venus, bezw. die babylonischen Götter dieser Sterne. — Da wir jedoch von vornherein nicht glauben mochten, dass die aus Berechnung einem fremden Kultus anhangenden Juden ihre Verehrung den gefallenen Göttern Babels gewidmet haben, und da uns auch in ihren vom Propheten geschilderten gottesdienstlichen Anschauungen und Gebräuchen bisher nur parsische Elemente entgegengetreten sind, so werden wir auch die Spuren dieser Götter auf dem Boden der Zend-Religion suchen, und unschwer werden wir sie daselbst finden.

Merkwürdig ist, dass die Ausleger sich für ihre Erklärung des Namens Gad zumeist auf das talmudische ערסא דגדא berufen, welches Nedarim 56a zur Erklärung des in der Mischnah eine Art von Sessel bezeichnenden Wortes דרגש dient, ohne zu bedenken, dass während der Sassaniden-Herrschaft, im dritten Jahrhundert und später in Babel doch wohl nicht mehr alt-babylonische, sondern persische Religionsbegriffe herrschend waren. Wichtiger aber und für die Bedeutung des Namens entscheidend ist die talmudische Stelle Chullin 40a, in welcher ein Widerspruch zwischen Mischnah und Boraitah durch die Erklärung gelöst wird, ein den Bergen dargebrachtes Opfer sei nur dann als ein eigentliches Götzenopfer zu betrachten und zu behandeln, wenn es nicht dem Berge, sondern dem גדא דהר geweiht worden, das heisst nach Raschi's Erklärung dem über den Berg gesetzten Engel, also dem Berggeiste. Wichtig auch ist die von den Erkll. zwar angeführte, aber, wie mir scheint, missdeutete Stelle Sabbat 67b. Dort werden unter anderen Zauber- und Beschwörungsformeln, deren Gebrauch als amoräische (d. heidnische) Sitte verboten sei, auch eine angeführt mit dem Wortlaute: גד גדי וסנוק לא אשכי ובושכי.[2]) R. Jehuda

[2]) Die räthselhaften Worte werden von Raschi erklärt; מזל התמולי ועיף אל תהי יומם ולילה, d. h. Mein Glück bewähre Dich, werde nicht müde bei Tage und bei Nacht. In welcher Sprache die beiden letzten Worte „Tag und Nacht" be-

aber ist der Ansicht, Gad sei hier unmittelbar der Name eines heidnischen Gottes, da man nach Jes. 65,11 dem Gad einen Tisch hergerichtet habe. Die Darbringung von Opfern (als solche hat er das Herrichten eines Tisches aufgefasst) ist dem in Palästina lebenden Lehrer ein Beweis dafür, dass Gad einen heidnischen Gott bezeichne. Die anderen Lehrer aber dürften in Gad eben nur einen Genius, den Engel, Diener, Sendboten eines Gottes erkennen. Darum ist ihnen die Anrufung desselben nicht Götzendienst, sondern nur verbotene heidnische Sitte. Vielleicht ist der Name גד nur eine Abkürzung des chaldäischen und syrischen W. אזגד, welches in den Versionen Sendbote bedeutet und (z. B. Gen. 32,4) zur Uebertragung des hebräischen W. מלאך dient.

Der Glaube an Genien (Fravaschis) war in der Zendreligion besonders lebendig und hervortretend. Der Fravaschi oder Frohar (bei Anquétil zu ferouer und deutsch zu „Ferver" verunstaltet) ist nach Spiegel's Darstellung (Eran. Alt. II. 93 ff.) der vermittelnde Theil zwischen Seele und Körper, aber als selbständige Persönlichkeit gedacht; — er gehört zu den unvergänglichen Theilen der Seele, ist von ihr nicht leicht abzulösen, sondern muss ihr Schicksal theilen bis zu ihrer endlichen Erlösung durch das jüngste Gericht. Er hat in der geistigen Welt schon vorher seine Existenz gehabt und ist unsterblich, wie jede Schöpfung des guten Geistes. Seinen Fravaschi hat jedes lebende Wesen nicht bloss in der irdischen, sondern auch in der Geisterwelt, und nicht einmal Aharumazda ist hiervon ausgenommen. Am häufigsten werden die Fravaschis der frommen Männer angerufen, die schon vor dem Erscheinen des Gesetzes gelebt haben; ihnen

---

deuten, dürfte schwer zu erweisen sein, ebenso die Berechtigung der denominativen Hitpael-Form התכולי, und besonders hart wäre auch, wenn das W. „müde werden" bedeuten sollte, die Verbindung סנוק לא für ולא תסנקי oder ואל תס׳. Mir scheint die Formel mit Ausnahme der zwei ersten Worte nur griechische Worte zu enthalten, die nur wenig verstümmelt und zweimal durch das hebräische Bindewort ו unterbrochen sind. גד aber bedeutet einen Genius, und das Wort wird sogleich nochmals mit dem Suffix der ersten Person versehn wiederholt. Transscribirt würde die Formel sich so darstellen: גד גדי *καὶ σὺν ὄχλῳ ἄσκει καὶ βόσκε* d. h. Genius, mein Genius mit der Gesammtheit (aller Genien), mache rüstig und ernähre. In's Hebräische übersetzt aber würde sie lauten מלאך מלאכי עם כל החבורה חלצני וזונני. Vgl. dazu Genes. 48, 15, 16. Vielleicht sind die beiden letzten Worte der Formel *ἄσκη καὶ βόσκη* zu lesen und bedeuten Verehrung und Futter (Opferspeise), welche den Genien angeboten werden. Aber bei solcher Auffassung hätte R. Jehudah aus dem Wortlaute der Anrufungsformel selbst ohne Erinnerung an den Jesaianischen Vers das Anbieten von Opferspeisen und damit (nach seiner Anschauung) den götzendienerischen Charakter der Formel erweisen können.

werden dann gewöhnlich die Fravaschis der nächsten Verwandten und der Fr. der eigenen Seele beigefügt. — — Es ist also hier Manen- und Heroen-Kultus gemischt worden. Der Schutz aller lebenden Wesen ist die Hauptaufgabe der Fr.. — — Ihr Hauptfest halten sie an den Schalttagen, welche dem Jahre am Ende desselben zugesetzt werden. Um diese Zeit steigen die Fr. auf die Erde herab und verweilen zehn Nächte auf derselben; sie erwarten alsdann, mit passenden Opfern verehrt zu werden, indem man Gastmahle veranstaltet und ihnen zu Ehren den Priestern und den Armen Kleider schenkt. Vgl. auch Justi Gesch. des alt. Persiens S. 79.

Ein solcher Fravaschi, der Genius eines Angehörigen, eines Ahnherrn dürfte es gewesen sein, dem man nach der obigen Talmudstelle (Nedarim 56a) (bei den Persern, vielleicht auch bei den in ihrer Mitte lebenden Juden), den Dargasch, einen von den lebenden Menschen nicht benutzten Sessel als Einladung zu längerem Verweilen hinzustellen pflegte. Zu der Zeit aber, auf welcher unser Prophetenabschnitt Bezug nimmt, hat man dem Gad sogar einen Tisch mit Speisen hergerichtet und hingestellt, und das wurde als heidnische Sitte vom Propheten streng verurtheilt.

Auch bezüglich des „Mni", dessen Name sonst nicht vorkommt, scheint es besser, an ein dem Kreise parsischer Religionsanschauung angehörendes Wesen als an einen durch etymologische Formenbildung erzeugten Gott zu denken. Spiegel E. A. II. S. 122 giebt uns hierfür einen sprachlichen Anhalt. Wie man sieht, sagt er dort, haben die beiden obersten Geister die Bezeichnung des Geistigen „mainyus" unter sich gemein, aber sie unterscheiden sich in ihren Beifügungen. Daselbst Anmerk. 2 heisst es zur Verdeutlichung des Gesagten: „Der Name Agromainyus ist dem Çpentomainyus, (einem häufig gebrauchten Beinamen des Aharumazda) entgegengesetzt: wie çpento vermehrend, so bedeutet agro schlagend, zerstörend. Es bedarf kaum der Bemerkung, dass die Parsi- und die neupersische Form (Aharman, Ahreman) aus Agromainyus entstanden sind."

Wenn aber mainyus nach dieser Darstellung zu man abgeschliffen werden konnte, so ist die Wandlung in Mni keine ungewöhnliche: der Prophet hat sich ihrer bedient, um das Wort seiner Strafandrohung ומניתי אתכם ל׳ im folgenden Verse daran anklingen zu lassen. Der Name würde an sich irgend welchen Geist, einen schädlichen oder einen guten G. bedeuten, wie auch Gad jeden Genius, Engel bezeichnen kann. Darum ist der beiden Worten vorgesetzte Artikel nicht auf-

fallend, weil eben individualisirend der Genius, derjenige Geist bezeichnet werden sollte, dem man gerade zu opfern beliebte.

§ 11. Reinigung und Heiligkeit.

Bezüglich der Reinigungs- und Heiligungs-Ceremonien (66,17), denen sich die abtrünnigen Juden unterwarfen, müssen wir daran erinnern, dass ein grosser Theil der persischen Satzungen, wie es im Farg. 5.67 heisst, eine Anleitung zur Abwehr der Daevas (der bösen Geister) bezweckt. Acht Kapitel des Vendidad (V—XII), also ein starkes Drittel des ganzen Buches, beschreiben ganz ausführlich die Ceremonien, durch welche unreine Menschen, unreine Gegenden, unreine Wohnungen gereinigt werden sollen. Die Stufen der Reinheit aber, deren Grade waren bei den Persern sehr verschieden. Wenn z. B. im Farg. 9 ausführlich beschrieben wird, wie durch die vom kundigen Priester vorgenommenen Besprengungen mit geweihtem Kuhurin und dgl. die Druks-Naçus (der Geist der Unreinheit) ganz allmählich von einem Körpertheile nach dem andern vertrieben wird und weicht, so können wir uns vorstellen, mit welcher Aengstlichkeit die schon in höherem Grade gereinigten Mazdayaçnas sich von ihren minder gereinigten Genossen ferngehalten haben. Wenn ferner in diesem Kapitel des Vendidad V. 172 ff. geschildert wird, wie sündhaft, wie schädlich, wie strafbar es sei, wenn ein solcher Mann die Besprengungen vornimmt, der das Gesetz nicht von einem kundigen Reiniger erlernt hat, so wird uns der Stolz der Kundigen auf ihre grössere Heiligkeit begreiflich. Erklärlich wird uns dann die im Jes. Kap. 65.5 erwähnte ängstliche Zurückhaltung der jüdischen Parsis, die zu ihren Brüdern sprachen: Ziehe dich auf dich zurück: denn ich bin Dir heilig. Die Form [illegible] ist nicht gleichbedeutend mit [illegible]. Nicht nur dem Grade nach hielten sich jene Hochmüthigen für heiliger, als ihre Brüder, sondern sie waren in ihren Augen eine Art besonderer, höherer Wesen, sie waren Jenen gegenüber „Heilige“.

§ 12. Verweilen zwischen Gräbern.

Soviel unerklärlicher aber erscheint es auf den ersten Blick, dass diejenigen, welche auf ihre höhere Reinheit, auf ihre besondere Heiligkeit so stolz waren, wie der Prophet Kap. 65.4 ihnen vorwirft, in Gräbern gesessen, ja an solchen unreinen Orten übernachtet haben sollen. Ist es denkbar, dass Verehrer des Aharumazda sich auf oder zwischen Gräber gesetzt haben, um von den bösen Geistern, wie die Ausleger

meinen, durch Incubation „besessen" zu werden, um innigste Gemeinschaft mit denselben zu pflegen? Die Hauptaufgabe jedes aufrichtigen Mazdayaçnas ist ja gerade der Kampf gegen die bösen Daevas, und der Aufenthalt in der Nähe von Leichen ist gewiss verboten, weil diese nicht nur die Menschen, sondern auch den Boden u. s. w. verunreinigen. Vgl. Vend. Farg. 5,123 ff. Andererseits könnte man es bezweifeln, ob die parsisch gesinnten Juden das Begraben der Todten überhaupt gutheissen durften. Denn schon im Farg. 1 V. 45 heisst es: „Als schönsten der Orte habe ich, Aharumazda, das schöne Haraquaiti (nach Anquétil: Arachosia in Mittelasien) geschaffen; alsdann aber schuf zum Gegensatze Agromainyus, welcher der Tod ist, schlechte, unsühnbare Handlungen, das Begraben der Todten". Es scheint also in Arachosien nur ausnahmsweise das Begraben üblich gewesen zu sein, und auch dort galt es für eine schlechte, unsühnbare Handlung. Ebenso heisst es im Farg. 3 V. 26 ff.: „Was ist zweitens für diese Erde das schmerzlichste? Darauf entgegnete Aharum.: Wenn man in ihr besonders viele todte Hunde und Menschen begräbt". Dagegen belehrt Aharum. den Zarathustra im Farg. 3 V. 39. 40 auf dessen Frage, wer der Erde das meiste Vergnügen bereite: derjenige, welcher die meisten Ausgrabungen anstellt, wo todte Hunde und Menschen begraben sind." Haben die jüdischen Parsis sich vielleicht zu solchem Zwecke, mit solcher Absicht zwischen Gräbern aufgehalten? Gleichwie das Tödten unreiner, schädlicher Thiere, weil es verdienstlich ist, nach Herodot I, 140 nicht als verunreinigend galt und darum von den Magiern selbst mit Vorliebe betrieben ward, so dürfte auch das Ausgraben von Todten als ganz besonders verdienstliche Handlung der Reinheit keinen Eintrag gethan haben. In der Sassanidenzeit wurden die Juden, wie die schon oben citirte Talmudstelle Jebamot 63b uns belehrt, von Seiten der Perser durch Ausgraben ihrer Todten häufig belästigt, und man hat diese Vorgänge als himmlische Strafe für Betheiligung mancher Juden an persischen Festen angesehn. Hat man zu Cyrus' Zeit auch schon den Juden das Begraben der Todten untersagt und die in der Erde ruhenden Leichen ausgegraben? oder haben nur übereifrige jüdische Mazdayaçnas das Begraben zu verhindern gesucht? Vielleicht haben diese von ihren Glaubensbrüdern gefordert, sie sollten nach der Vorschrift des Avesta Vend. F. 6,94 und 7,1 ff. (vgl. auch Spiegel Er. A. III, 701 ff.), sie sollten ihre Leichen, um die Druks Naçus zu verscheuchen, vorher von Hunden oder Vögeln benagen, sie wenigstens „von einem Hunde mit gelben Flecken über den Augen ansehn lassen". In dieser Weise konnte fanatischen Parsi-

freunden das Verweilen auf Begräbnissplätzen, also zwischen, wenn nur nicht gerade auf Gräbern, für sehr verdienstlich gelten.

Die Bezeichnung נצורים, welche der Prophet den Orten giebt, an welchen sie übernachteten, wird von den Ausll., wohl mit Unrecht, durch „abgelegen" übertragen. Diese Bedeutung hat das Wort niemals, und auch Verborgenes bezeichnet es nur da, wo Dinge oder Gedanken unbekannt bleiben, weil sie vor dem spähenden Auge gehütet, überwacht werden, so Jes. 48,6, Spr. 7,10. Wie עיר נצורה eine bewachte, daher eine belagerte Stadt bedeutet, so konnten auch zeitweilig die Begräbnissplätze der Juden also bezeichnet werden, weil deren abtrünnigen Brüder sie ängstlich bewachten, damit die Bestattungen nicht entgegen den Vorschriften des Avesta vorgenommen werden; sie mögen, um solches zu verhüten, an jenen Stätten sogar Nächte durchwacht haben. Nach jüdischer Anschauung freilich musste das Verweilen an so unreinen Orten mit dem geheuchelten Streben nach Reinheit in lächerlichem Widerspruche zu stehen scheinen, wie auch nach jüdischer Anschauung das Verzehren unreiner Thiere damit in Widerspruch stand. In solchem Lichte stellt es auch der Prophet dar. Die Perser selbst aber und deren jüdische Nachbeter mochten Beides als gottgefälliges Thun ansehn und sich dessen rühmen.

§ 13. Das fünfundsechzigste Kapitel.

Im Obigen haben wir zu erweisen versucht, dass die in den beiden letzten Kapiteln der Jesaianischen Weissagungen gerügten Anschauungen und Gewohnheiten derjenigen abtrünnigen Juden, welche der Heimkehr abgeneigt waren und der Wiederherstellung des Tempels Widerstand entgegensetzten, aus den Kultusvorschriften der Zendreligion erklärt werden können, dass Jene also wahrscheinlich den Medopersern, unter deren Herrschaft sie lebten, durch ihr Thun zu gefallen suchten. Jetzt erübrigt noch, die innere Gliederung der beiden Abschnitte wie deren Zusammenhang mit dem vorhergehenden Prophetenworte darzulegen, auch die einzelnen Verse gemäss dem neu gewonnenen Verständnisse derselben zu übertragen.

Von Kap. 63 V. 7 bis zum Ende des K. 65 haben wir eine zusammenhängende Strafrede, welche den andauernden Verfall der Heiligthümer den Abtrünnigen zur Last legt und diese mit schweren Strafen bedroht, während den Gottgetreuen eine glänzende Wiederherstellung prophezeit wird. Diese Strafrede zerfällt in zwei Haupttheile, deren erstes K. 63,7 bis Ende K. 64 des Propheten Klage

über den andauernden äussern und innern Verfall Jsraels enthält. Im K. 65 vernehmen wir als Antwort Gottes eine gegen die abtrünnigen Juden gerichtete Anklage und Strafandrohung: sie sollen von dem Heilszustande ausgeschlossen werden, welchen Er seinen treuen Dienern bereiten wird.

Der Prophet hatte nämlich in den Vv. K. 63,7—16 daran erinnert, wie treu der Herr Sein Volk geliebt und gehütet habe, auch in Tagen des Strafleidens demselben nahe geblieben sei, durch Vergegenwärtigung der ersten Erlösungswunder seinen Geist erquickt und erfrischt habe, dass es sich zu Ihm zurückfinden konnte. Aber jetzt klagt er K. 63,17—64,6, in der jetzigen Erniedrigung haben wir den Zusammenhang mit Gott, die Erinnerung an Seine früheren glanzvollen Offenbarungen verloren, daher fehlt uns jeder Antrieb zur Erhebung über Leiden und Sünde. Daran schliesst sich K. 64,7—11 die Bitte, dass der Herr Sein Volk wieder zu Sich erheben und die zerstörten Heiligthümer wieder herstellen wolle.

Auf dieses Gebet wird von dem Herrn im Kap. 65 die Antwort gegeben, und zwar zunächst V. 1—7 durch Aufzählung der schweren Versündigungen, mit welchen ein Theil des Volkes Seinen Aufruf zur Wiederherstellung beantwortet habe:

V. 1. Ich habe Mich ausforschen lassen [1]) für die, welche nicht gefragt, ward gefunden für die, welche Mich nicht gesucht haben, sprach „Hier, hier bin Ich" zu einem Stamme, der mit Meinem Namen nicht benannt ward. [2])

V. 2. Ich habe Meine Arme den ganzen Tag ausgebreitet nach entartetem Volke, das den nicht guten Weg nach eigenen Gedanken geht,

V. 3. Leuten, die Mir ins Angesicht Mich andauernd kränken, in den Gärten opfern und auf den Ziegelsteinen räuchern;

V. 4. Die zwischen den Gräbern sitzen und an den bewachten [3]) Orten übernachten, die Fleisch vom Schwein essen und von verworfenen Thieren Brühe in ihren Gefässen haben;

V. 5. Die sprechen: „Rücke auf deinen Platz: denn gegen Dich bin ich ein Heiliger": diese sind Dampf in Meinem Angesichte, brennendes Feuer [4]) den ganzen Tag.

---

[1]) Vgl. Ezech. 14,3ff. — Er hat sich von den Propheten über Israels Zukunft befangen lassen, obgleich das Volk nicht danach gefragt hatte. Anders Delitzsch: Ich war erkundbar für die u. s. w., d. h. sie hätten mich finden können.

[2]) d. h. der schon Meinen Namen abgelegt hatte.

[3]) d. h. zeitweilig von ihnen, den Abtrünnigen überwachten; vgl. oben § 12.

[4]) d. h. sie erwecken meinen glühenden Zorn.

V. 6. Sieh, aufgeschrieben ist es vor Mir: nicht lasse Ich ab, bis ich bezahlt, ins Herz ihnen bezahlt habe.

V. 7. Eure Verschuldungen und eurer Väter Verschuldungen mitsammen, hat Ad. gesprochen, die auf den Bergen geräuchert, auf den Bergspitzen Mich gelästert haben: deren früheres Thun messe Ich ihnen zu in ihr Herz.

Danach wird V. 8—16 verheissen, dass um der wenigen Gottgetreuen willen das Land und das Volk Jsrael wiederhergestellt und glücklich werden, die Abtrünnigen untergehn oder vor Leid vergehn sollen:

V. 8. Also spricht Ad.: Wie der Most sich in dem einen Traubengehänge vorfindet, und man spricht: „Lasse es nicht untergehn, denn es ist noch Segen daran," — so werde Ich es um Meiner Knechte willen thun, dass ich nicht Alles verderbe.

V. 9. Ich werde von Jakob Samen, von Jehuda einen Erben Meiner Berge hervorgehn lassen: erben sollen es[1]) Meine Erwählten, und Meine Knechte sollen dort wohnen.

V. 10. Die Saron(-Ebene) wird zur Schafhürde, das Achor-(Leiden-)Thal zum Lagerplatz für Rinder[2]) Meinen Leuten, die Mich aufgesucht haben.

V. 11. Ihr aber, die Ihr Ad. verlassen, Meinen heiligen Berg vergessen habt, die dem Genius einen Tisch herrichten, Mischtrank einfüllen der Bestimmung,[3])

V. 12. Ich bestimme euch für das Schwert, und alle sollt ihr zum Schlachten hinknieen, weil Ich gerufen habe, und ihr nicht geantwortet, Ich geredet habe, und ihr nicht gehorcht, das in Meinen Augen Schlechte gethan, das erwählt habt, woran ich kein Gefallen hatte.

V. 13. Darum spricht Ad., der Herr: Meine Knechte werden essen, ihr werdet hungern, Meine Knechte werden trinken, ihr werdet dursten, Meine Knechte freuen sich, ihr werdet beschämt;

V. 14. Meine Knechte jubeln aus Frohsinn, ihr werdet schreien vor Herzweh, jammern aus gebrochenem Gemüthe;

V. 15. Ihr werdet euren Namen meinen Knechten zur Be-

---

[1]) d. h. das im nächsten Verse bezeichnete Land.

[2]) d. h. wie die sonst schon blühende Saron-Ebene, so wird auch das trübselige Achor-Thal fruchtreich werden.

[3]) Diese von manchen Erkl. gebrauchte Uebertragung ist wegen des Gleichklanges mit dem Beginne des folgenden Verses beibehalten worden; sonst müsste das W. nach der in § 10 gegebenen Erläuterung übertragen werden: dem Geiste.

schwörung lassen: „— — und es möge dich Ad. der Herr tödten, Seinen Knechten aber gebe Er einen andern Namen!“ [1])

V. 16. weil, wer im Lande sich Segen wünscht, bei dem treuen Gotte [2]) sich segnen, wer schwört, bei dem treuen Gotte schwören wird; denn [3]) vergessen sind die früheren Leiden und, dass sie Meinen Augen entzogen waren. [4])

Hieran schliesst sich V. 17 bis Ende eine Schilderung des glücklichen Zustandes, dessen sich nach der Neuordnung aller Dinge Jeruschalajim erfreuen soll: Langes Leben, Wohlstand, Sicherheit.

V. 17. Denn siehe, Ich schaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde: der früheren Dinge wird nicht gedacht, und nicht kommen sie in den Sinn,

V. 18. sondern „fröhlich seid und frohlocket für alle Zeit, die ich neu schaffe!“ [5]) Denn Ich schaffe Jeruschalajim zu Wonne, und ihr Volk zu Frohsinn.

V. 19. Ich bin Jeruschalajims froh und freue Mich Meines Volkes: in ihr soll nicht ferner gehört werden Weinens Ton und Stimme des Schreiens.

V. 20. Nicht wird ferner von dort sein ein Jünger an Jahren [6])

---

[1]) Es stellt dies den Schluss der künftigen Beschwörungsformel dar, die einen sogen. Flucheid, שבועה mit אלה enthalten und ungefähr so lauten wird: Wenn Du Deinem Versprechen nicht nachkommst, so lasse der Herr es Dir, wie jenen Verworfenen ergehen und, während Er Dich untergehn lässt, gebe Er Seinen Getreuen eine andere Berühmtheit, als die, bei Flucheiden genannt zu werden!

[2]) אמן ist hier gleichbedeutend mit אמונה, Treue. Er ist der G., bei dessen Fügungen man immer sagen muss: es ist recht also.

[3]) Man wird nur noch an Gottes treue Liebe, nicht an das überstandene Leid denken.

[4]) וכי נסתרו מעיני ist eine andere Wendung für וכי הסתרתי פני מהם Deuter. 31, 17 u. a. St. Auch dass Ich Mein Antlitz einmal von ihnen gewendet, ihnen gezürnt habe, wird vergessen werden. Wenn man nach der gewöhnlichen Auslegung die Leiden als Subject zu נסתרו auffasst, erscheint der Gedankengang ebenso schleppend, wie die sprachliche Darstellung unbeholfen.

[5]) Die Aufforderung „fröhlich seid“ u. s. w., welche der Herr bei der Neuschöpfung an Seine Erwählten richtet, wird allein ihnen im Sinne liegen, nicht die Erinnerung an frühere Leiden.

[6]) עול ist zunächst ein in der Erziehung begriffenes Kind; dessen Tod würde besonders schmerzlich empfunden; der Zusatz ימים ist nothwendig, um an das junge Lebensalter zu erinnern. Die Zusammenstellung mit dem Greise bedeutet: sowenig ein Greis wie ein Kind wird vor Ablauf des natürlichen Lebensalters sterben. Vgl. oben Anm. 6 zu V. 10. Luzz.'s Erklärung ein „greisenhafter Jüngling“ ist doch wohl zu gesucht.

oder ein Greis, der nicht seine Tage voll machte. Denn als Knabe wird einer hundert Jahre alt sterben,[1]) und der Sünder wird für hundert Jahre alt verflucht werden.[2])

V. 21. Sie werden Häuser bauen und bewohnen, werden Weinberge pflanzen und deren Frucht essen.

V. 22. Nicht werden sie bauen, dass ein Anderer darin wohne, nicht pflanzen, dass ein Anderer esse: denn wie des Baumes Tage, sind die Tage Meines Volkes,[3]) und ihrer Hände Werk verbrauchen meine Erwählten.

V. 23. Nicht werden sie umsonst sich bemühen und nicht zum Schrecken erzeugen; denn Samen Gottgesegneter sind sie und ihre Nachkommen bei ihnen.

V. 24. Es wird sein, bevor sie rufen, antworte Ich, indem sie noch reden, höre ich.

V. 25. Wolf und Lamm weiden gemeinsam, der Löwe frisst Stroh gleich dem Rinde, und die Schlange — Staub ist ihre Speise: nicht werden sie Schlimmes verüben und nicht verderben in meinem ganzen heiligen Hochlande,[4]) so hat Ad. verheissen.

§ 14. **Das sechsundsechzigste Kapitel.**

Während bisher nur darüber geklagt wurde, „dass der Herr gerufen, Niemand gehört habe,“ während der Aufruf zur Heimkehr und zur Wiederherstellung des Tempels bisher nur an der kaltsinnigen Gleichgiltigkeit, an dem Stumpfsinne des Volkes Widerstand zu finden schien, hat sich im Kap. 66 die Gegnerschaft vor den Augen des Propheten zu offener Feindseligkeit verdichtet. Abtrünnige Juden, welche in engem Anschliessen an medo-persische Religionsformen das Heil Israels und die Erfüllung seines Berufes zu erkennen vorgeben, in Wahrheit aber ihrem eigenen Ehrgeize dienen wollen (vgl. Anm. 2 zu § 1), bilden den Kern der feindseligen Partei. Es müssen wohl reiche, angesehene Leute unter ihnen gewesen sein, und diese haben auf ihre für Heimkehr und Tempelbau begeisterten Brüder verachtend niedergeschaut, haben diesen vermuthlich höhnend vorgehalten, dass es ihnen wohl leicht werde, das Land des zeitigen Wohnsitzes zu ver-

---

[1]) Wörtlich: der Knabe wird hundert J. alt sterben.

[2]) Es ist eine verkürzte Redefigur für: החטא יקלל להיות בן מ׳ ש׳ במותו.

[3]) D. h. sie werden alt werden, wie die Bäume, werden daher Zeit haben, die erworbenen Güter aufzubrauchen.

[4]) הר bedeutet hier, wie sonst häufig und schon Deuter. 3, 25, ein Hochland und bezeichnet das gesammte heilige Land Kanaan.

lassen, weil sie als arme Leute Wenig daselbst zurückliessen. Schamlos, wie Abtrünnige häufig sind, haben sie die Wiederherstellung des Tempels und des Opferdienstes mit Gründen bekämpft, welche unmittelbar dem Boden der Zendreligion entstammten. Vgl. hierzu die oben im § 6 gegebene Erläuterung. Es sei unwürdig, behaupteten sie, dem Schöpfer der ganzen Welt ein einzelnes Haus als Wohnung und Wohnstätte anzuweisen oder anzubieten. Man dürfe auch nicht, sagten sie ferner, man dürfe nicht reine Thiere (Geschöpfe des guten Geistes) tödten und opfern: wolle man der Gottheit durch Opfer gefallen, so möge man unreine, schädliche Thiere als Geschöpfe des bösen Geistes aus der Welt schaffen; übrigens sei von jedem Opfer die vom Priester bei der Opferung auszusprechende Benedeiung das Werthvollste. Vgl. hierzu die oben in den §§ 7, 8 und 9 enthaltene Begründung. — Gegen diese gefährlichen inneren Feinde, gegen ihre religiösen Anschauungen und heidnischen Lebensgewohnheiten wendet sich der Prophet in dem letzten Kapitel seiner Weissagungen, indem er die gegen sie gerichteten Strafandrohungen mehrmals mit glänzenden Verheissungen für die getreuen Gottesverehrer abwechseln lässt. — Er richtet seine Anrede nicht mehr, wie noch in einzelnen Versen des Kap. 65 (z. B. daselbst V. 11), an die Abtrünnigen selbst, die vermuthlich gar nicht mehr auf ihn hörten, sondern an die Gemeinde der treu gebliebenen Frommen.

Aber sogleich V. 1—4 werden die von Jenen gegen das Gotteshaus und gegen jüdische Opfervorschriften erhobenen, in den V. 1 u. 3 erwähnten Einwendungen zurückgewiesen.

V. 5—14 enthalten Verheissungen für die Heimkehrenden und zwar V. 5—9 Verheissungen für die nächste Zukunft. Der Prophet vernimmt schon in der heiligen Stadt und im Tempel das Getümmel einer daselbst versammelten Volksmenge und begegnet der Verwunderung über die so rasch vollendete Wiedergeburt der Nation mit dem Hinweise auf die Allmacht des himmlischen Wiederherstellers. — V. 10 bis 14 enthält für Jeruschalajim Verheissungen dauernden Glückes, weitverbreiteter Auszeichnung und Ehre bei den Menschen, inniger beglückender Gemeinschaft mit Gott. —

V. 15—19 verkündet er, dass schwere Strafen die Abtrünnigen treffen sollen: diese werden, wie sie es erstrebt haben, mit fremden Völkern Gemeinschaft haben, aber in anderer Weise, als sie es erwartet: als Flüchtlinge sollen sie unter fern wohnende Volksstämme versprengt werden, damit sie dort von Gottes herrlicher Allmacht und Seinen Strafgerichten Zeugniss geben.

V. 20—24: Die gottgetreuen Juden werden unter Mitwirkung jener Völker, unter denen sie leben, ehrenvoll heimkehren und den wahren Gott anbeten. So oft aber alle Welt an geheiligten Tagen sich im Tempel zusammenfindet, wird das nichtswürdige und doch ohnmächtige Treiben jener Gegner als Gegenstand gemeinsamer Betrachtung immer von Neuem Tadel und Verurtheilung finden.

Eine Uebertragung des Kapitels nach obiger Auffassung würde also lauten:

1. Also spricht Ad.: Der Himmel ist Mein Thron, und die Erde Meiner Füsse Schemel: „was das für ein Haus sei, das ihr Mir bauen sollt, und welcher Ort Meine Ruhestätte sei?“[1])

2. Alles dieses hat Meine Hand gefertigt, und (so) ist dieses alles geworden, lautet Ad.'s Ausspruch: aber auf diesen schaue Ich, auf den Armen, der geistig gedrückt und (dabei) nach Meinem Worte eifrig ist.

3. „Wer einen Ochsen schlachtet, ist ein Menschenschläger, wer ein Lamm opfert, ein Hundewürger.“ Man bringt als Gnadenopfer — Schweineblut, wer Weihrauch verduften lässt, spricht sündhafte Benedeiung[2]). Haben sie ihre Wege erwählt, hat ihre Seele an ihren Greueln Gefallen:

4. So werde auch Ich ihre Kindereien erwählen und, was sie fürchten[3]), über sie bringen, weil Ich gerufen, und man nicht geantwortet hat, Ich geredet habe, sie aber nicht hörten, auch was böse in Meinen Augen ist, gethan und erwählt haben, was Mir nicht gefällt.

5. Höret Ad.'s Wort, die ihr eifrig seid nach Seinem Worte: eure Brüder, die euch hassen, euch fern halten[4]), haben gesprochen: „Wegen meines Namens soll Ad. Ehre empfangen“[5]). Wir aber werden eure Freude uns ansehn, und Jene sollen zu Schanden werden. —

6. Stimmen, Getümmel aus der Stadt, Stimmen aus dem Tempel, die Stimme Ad.'s, der Seinen Feinden Vergeltung bezahlt.

7. Bevor sie kreisete, hat sie geboren, bevor ihr ein Krampf gekommen, hat sie ein Männliches entgleiten lassen.

8. Wer hat solches gehört, wer derartiges gesehn? Wird ein

[1]) Der Einwurf der Abtrünnigen gegen den Bau eines Gotteshauses. Vgl. zu diesem u. dem folgenden Verse oben § 6.

[2]) Vgl. oben § 7 und 8.

[3]) Vgl. oben § 1.

[4]) Vgl. Kap. 65, 5.

[5]) Vgl. oben § 1, Anm. 2.

Land in Einem Tage hervorgebracht? wird ein Volk mit Einem Male geboren? denn (also) gekreiset und geboren hat Zion ihre Kinder.

9. Werde Ich, spricht Ad., aufbrechen und das Kind nicht bringen? werde Ich, spricht dein Gott, Geburtshelfer sein und zurückhalten? —

10. Freuet euch mit Jeruschalajim, frohlocket über sie, alle ihre Freunde! jubelt über sie Jubel, alle die über sie getrauert haben.

11. Damit ihr euch an der Brust ihrer Tröstungen satt sauget, damit ihr mit Ergötzen schlürfet von dem Ueberflusse ihrer Herrlichkeit.

12. Denn also spricht Ad.: Ich leite ihr zu gleich einem Strome Wohlergehn und gleich überschäumendem Bache der Nationen Herrlichkeit, und ihr werdet sie aufsaugen; an der Seite sollt ihr getragen, auf Knieen geliebkost werden.

13. Gleich einem Manne, den seine Mutter tröstet, so werde Ich euch trösten, und durch Jeruschalajim sollt ihr getröstet werden.

14. Ihr werdet es sehn, euer Herz wird jubeln, eure Gebeine werden gleich Saatsprossen aufblühn. Ad.'s Hand wird kund werden an Seinen Knechten, und Grimm zeigt Er Seinen Feinden. — —

15. Denn siehe! Ad. kommt im Feuer, gleich Sturm Seine Wagen, um in Wuth mit Seinem Zorne zu vergelten, Sein Schelten ist in Feuerflammen.

16. Denn mit Feuer geht Ad. ins Gericht gegen alles Fleisch, und zahlreich werden sein die von Ad. Erschlagenen.

17. Die sich heiligen und sich reinigen für die Gärten hinter einem Feuerbehälter in der Mitte, die essen Fleisch vom Schweine, vom Geschmeiss, von der Feldmaus, allesammt vergehn sie[1]).

18. Ich aber, — ihre Unternehmungen, ihre Pläne, — es trifft ein, zu sammeln alle Nationen und Zungen: diese kommen und sehen Meine Herrlichkeit[2]).

19. An Jenen aber setze Ich ein Zeichen: Ich schicke von ihnen Flüchtlinge zu den Heiden nach Tarschisch, Pul und Lud, zu den Bogenspannern nach Tubal und Jawan, zu den fernen Landstrichen, die Kunde von Mir nicht gehört, Meine Herrlichkeit nicht gesehn haben: da werden sie von Meiner Herrlichkeit erzählen bei den Heiden. — —

20. Man bringt alle eure Brüder aus allen Völkern als Gnadenopfer für Ad. auf Pferden, in Wagen, in Sänften, auf Maulthieren und auf Dromedaren zu Meinem heiligen Berge hinauf nach Jeruschalajim,

---

[1]) Vgl. oben § 4, 5 und 8.

[2]) Vgl. oben § 1 und die Anm. 1 dazu.

spricht Ad., gleichwie die Kinder Israels das Gnadenopfer in reinem Gefässe zu Ad.'s Hause bringen.

21. Und auch von ihnen werde Ich nehmen für die Priester, für die Leviten[1]), spricht Ad.

22 Denn wie der neue Himmel und die neue Erde, die Ich mache, vor Mir bestehn, ist Ad.'s Spruch, so wird euer Samen und euer Name bestehn.

23. Es wird sein: so oft der Neumond mit seiner Erneuerung, und so oft der Sabbat mit seiner Ruhe, kommt alles Fleisch, sich vor Mir niederzuwerfen, spricht Ad.

24. Dann gehn sie aus, die Aeser von Menschen zu betrachten, die gegen Mich abtrünnig gewesen; denn deren Wurm stirbt nicht, ihr Feuer erlischt nicht, sie werden ein Abscheu sein allem Fleische[2]).

---

[1]) **Auch von den Heiden werde ich (ausser den als Gnadenopfer heimgebrachten Juden) auch besondere Weihegaben annehmen, um diese meinen Priestern, den Leviten (d. h. den geborenen Priestern, vgl. Deut. 17, 9 u. oft das.), also den Kindern Israels zufliessen zu lassen.**

[2]) **Vgl. oben § 1 Anm. 3.**

Einiges über die Tekanot

des Rabbi Gerschom b. Jehuda der „Leuchte des Exils“.

Von

Dr. F. Rosenthal.

Die grosse Zeit der sächsischen Dynastie (919—1024) war im Deutschen Reiche auch für die Organisation des Judenthums bedeutungsvoll. Denn die von grossen Gesichtspunkten geleitete, massvolle Regierung der Ottonen kam auch den alteingesessenen deutschen Juden zu Gute. Ordnung und Gesetzlichkeit ist stets die beste Schutzwehr unbeliebter Minoritäten gewesen; aber Ordnung und Gesetzlichkeit wiederhergestellt und gefestigt zu haben, nachdem dieselben seit dem Tode Carls des Grossen immer mehr gestört und erschüttert wurden, ist ein Hauptverdienst dieser aus schweren innern Kämpfen siegreich hervorgegangenen königlichen Macht. Sodann hatte aber auch der hohe politische Ehrgeiz, welcher auf die Erweiterung des Reiches und auf den Glanz der römischen Kaiserkrone gerichtet war, die kleinlichen Leidenschaften des Religionshasses und der Unduldsamkeit zurückgedrängt. Die Ottonen waren auch thatsächlich keine Judenfeinde, und einer derselben verdankte seine Rettung aus Lebensgefahr der Treue und Anhänglichkeit eines Juden[1]). Das Aufblühen der Städte und des Handels und der neue Aufschwung in Kunst und Wissenschaft durch die Berührung mit der alten Cultur Italiens wirkte ferner auch im Allgemeinen mildernd auf die Gefühle und Anschauungen dieser Zeit. Nicht als ob die Juden während dieser Zeit von Quälereien, Be-

---

[1]) S. Grätz, Gesch. V p. 404. Giesebrecht Gesch. d. deutsch. Kais. I p. 840. Ahronius Regesten No. 136. Vgl. auch Breslau Zeitschr. f. G. d. J. p. 87. I. 157 f.

drückungen und Anfeindungen im Einzelnen völlig verschont geblieben gewesen wären; aber es war für dieselben schon ein grosser Gewinn, dass ihre Existenz im Grossen und Allgemeinen gesichert zu sein schien. Und so machten sie sich daran, ihre inneren Angelegenheiten zu ordnen durch Bestimmuugen und Verordnungen, welche der Zeit entsprechend und geeignet waren, die Gemeindeorganisation zu festigen, gute Sitte und Zucht in den Familien zu fördern uud die Einzelnen zur Erfüllung ihrer Pflichten heranzuziehen. Der jüdischen Gemeinde zu Mainz gebührt der Ruhm zuerst als Führerin an der Spitze dieser Bewegung gestanden zu haben, welcher die altehrwürdigen Schwestergemeinden Worms und Speier treulich zur Seite standen. Und diese ihre Führerrolle hatte die Mainzer Gemeinde hauptsächlich einem ausgezeichneten Manne zu danken, welcher aus Nordfrankreich stammend hier ein Lehrhaus gründete, von welchem der Ruhm des Meisters als einer „Leuchte des Exils“ sich bald weithin verbreitete. Dieser Mann war Rabbi Gerschom[1]) b. Jehuda, ein Schüler des Rabbi Jehuda Leontin b. Meïr hakohen. Es war kein völlig unbebauter Boden, den R. Gerschom hier vorgefunden. Mainz war schon lange vorher ein Sitz jüdischer Bildung und Gelehrsamkeit. Der gelehrte Urahn einer Familie, welche Talmudisten und synagogale Dichter erzeugte, Namens Kalonymos aus Lucca wird durch Geschichte oder Sage schon mit Carl dem Grossen in Verbindung gebracht. Neben Andern wird auch der bekannte Peitan Simon b. Isak b. Abun unter dem Namen ר' שמעון הגדול ממגנצא als ein älterer Zeitgenosse R. Gerschom's genannt, mit welchem dieser direkt verhandelte[2]). Die Hebung und Verbesserung der Gemeinde durch Verordungen (Tekanot) hat auch vor R. Gerschom be-

[1]) Sein Name war גרשום nach der von Goldberg in Kerem Chemed 8, 106 veröffentlichten כתובה seiner Frau Bona aus dem Jahre ת'ש'ע'ג' = 1013, sowie nach dem Akrostichon seines Namens am Ende seiner Selichot s. Landshuth Amude Ha-Aboda p. 57, und nicht גרשון, wie er oft genannt wird. Ueber seine Zeit sind die Akten noch nicht als geschlossen zu betrachten. Aus der obigen, restituirten Kethuba steht fest, dass R. Gerschom 1013 = 773 zu Mainz gelebt hat. Die Ansicht Rapaports Bikkure-haittim Jahrg. 10. תולדות ר' נתן p. 46, dass R. G. noch um ת'ת'נ'ו' = 1096 gelebt habe, ist deshalb und auch aus anderen Gründen als unhaltbar aufzugeben. Man schwankt nur über das Todesjahr. Nach der Nachricht aus einer noch zu wenig beglaubigten Handschrift zu Oxford wäre R. G. ת'ש'פ'ח' = 1028 gest. Dieser folgen Goldberg, Senior Sachs Ker. Chem. l. c. u. Grätz Gesch. V p. 405. Diese Quelle scheint mir aber noch zu wenig autorisirt, um das Gewicht der Nachricht in תשובות רש"ל סי' כ"ט zu beseitigen, nach welcher R. G. im Jahre ת"ח = 1040 gestorben sei.

[2]) S. die oben angezeigten Stellen und vgl. noch Grätz V, Note 22.

gonnen[1]; aber erst durch ihn sind die wichtigsten Bestimmungen getroffen worden und auch die älteren haben erst durch ihn Kraft und Dauer erhalten.

Ob uns noch alle Tekanot des R. Gerschom erhalten sind, wer kann dies bestimmen. Soviel steht aber fest, dass in den Sammlungen der alten Tekanot wie gelegentlich in den Responsen manche Bestimmungen und Verordnungen unter der angesehenen Flagge des R. Gerschom dahinziehen, welche nach der Prüfung ihrer Ursprungsatteste als einer andern Zeit und einer andern Gegend zugehörig erkannt werden müssen. Deshalb ist es nöthig, die alten Quellen, soweit sie uns gedruckt oder in Handschriften zugänglich sind, nochmals zu prüfen, um aus ihnen einen neuen Massstab für die Echtheit einer Tekana des R. Gerschom zu gewinnen. Mit dieser Prüfung wollen wir uns hier zunächst beschäftigen. Dann gibt es aber noch ein Zweites zu erwägen, ob wir die Tekanot, welche unzweifelhaft von R. Gerschom ausgegangen, noch in ihrer ursprünglichen Gestalt besitzen. Wo wir dies aber bei einer kritischen Prüfung verneinen müssen, erwächst uns die andere Aufgabe die ursprüngliche Tekana des R. Gerschom herauszusondern. Dies bilde nun den zweiten Theil unserer Abhandlung.

I.

Als eine Hauptquelle für die Tekanot des R. Gerschom ist der Anhang am Schlusse der Responsen des R. Meier b. Baruch aus Rothenburg[1]), den wir der Kürze wegen MHRM nennen wollen, anzusehen. Dieser Anhang zerfällt in vier Theile. Der erste Theil Bl. 111d—112a, den wir MHRM I nenen, hat die Ueberschrift תקנת שתיקן ר״ת באגודת בני צרפת und beginnt mit den Worten כל מקום und schliesst mit den Worten נשלמו התקנות. Dieser Theil ist aber in zwei Gruppen zu zerlegen, von denen die erste Gruppe ältere Verordnungen enthält, welche von R. Tam erneuert oder modificirt wurden, wie der Schluss derselben ausdrücklich besagt: וכל אלו שכתבתי יש חרם מתקנת קדמונים. In dieser Gruppe wird auch auf eine Tekana des R. Gerschom ausdrücklich hingewiesen. Die zweite Gruppe mit den Worten ועוד הוסיף ר״ת beginnend scheint hingegen nur solche Tekanot enthalten zu sollen, welche

[1]) S. Resp. des R Meïr aus Rothenburg Bl. 113a; וקודם ר״ג מ״ה היתה תקנה ורגמ״ה תיקן לחדשה בכל שנה.

[2]) Ed. Prag 1608. Daselbst Bl. 199d. No. 1019 sind nur die Worte תקנת רבינו גרשם enthalten. Die Tekanot selbst, welche folgen sollten, sind ausgefallen.

aus der von R. Tam geleiteten Synode hervorgegangen; jedoch wird auch hier zweimal ein חרם קדמונים erwähnt. Dieser ganze Theil ist bereits früher in den Responsen des MHRM Nr. 153 jedoch sehr lückenhaft enthalten. Zu diesem Theile ist zu vergleichen eine Handschrift des H. Halberstam zu צידה לדרך ח״ב Bl. 256[1]), welche die Ueberschrift תקנת ר״ג מאור הגולה führt und mit den Worten schliesst: כל זה נעתק מתר׳ רבי׳ גרשון. Diese Hs. enthält alles was in MHRM I enthalten ist, jedoch mit einigen Aenderungen und Zusätzen im Texte und am Rande, von denen Einiges als eine Verbesserung oder doch Bereicherung anzusehen ist. Eine zweite Handschrift, welche mir von Herrn Dr. Neh. Brüll freundlichst zur Verfügung gestellt wurde, enthält bis auf unwesentliche Aenderungen den Text MHRM I, aber mit der Ueberschrift: אלו עשר תקנות שתיקן רבינו גרשום וסיעתו ז״ל[2]).

Der zweite Theil Bl. 112a—112c beginnt mit den Worten צין המטה und schliesst mit Unterschrift von 21 Rabbinen. Diesen nennen wir MHRM II. Dieser Theil ist eine Zusammenstellung der Verordnungen einer Synode zu Mainz, welche im Jahre תתקף לפ״ק = 1220 stattgefunden. Hier werden die Verordnungen des R. Gerschom als von dieser Sammlung völlig ausgeschlossen bezeichnet, wie es am Schlusse heisst: לבד תקנת המאור הגדול רבינו גרשום מאור הגולה ב״ר יהודה שהן הרבה מאוד והן ידועות ולא הוצרכו לחדשן. In dieser Sammlung wird trotzdem eine Tekana des R. Gerschom genannt, was im Laufe dieser Abhandlung begründet werden soll. Auch zu diesem Theile habe ich der Güte des Herrn Dr. Berliner eine Copie von dem handschriftlichen Codex des Herrn Halberstamm zu צידה לדרך ח״ב Bl. 250 zu danken. Diese hat die Ueberschrift תקנות הקהלות מגנצא und beginnt mit den Worten

---

[1]) Von derselben habe ich eine von Herrn Dr. A. Berliner mir freundlichst zur Verfügung gestellte Copie benutzt.

[2]) Diese wie die weiter erwähnte Handschr. des H. Dr. Brüll ist in einer kleinen Sammlung von Handschr. enthalten, deren Titelblatt lautet: ארחות חיים לרבינו גרשון זצ״ל נכתב ביום א׳ י״ב שבט [illegible] בבית אאמ״ו האלוף התורני הח״ש בכהר״ר קאסמן [illegible] מעבא נבג״ל יצו אני הכותב הקטן אברהם בכהר״ר קאסמן . . . [illegible] dieselbe enthält auf den ersten 17 Blättern die Handsch. von ארחות חיים und אהבה [illegible] und dann 18 u. 19 [illegible] und ferner 20 u. 21 אלו עשר תקנות שתקן רבינו גרשום וסיעתו ז״ל. Diese beiden letzten Handschriften benennen wir א״ח B[1] u. א״ח B[2]. Der Schreiber Abraham aus Essen war ein Bruder des bekannten R. Juspe, des Commentators des [illegible] u. der [illegible], dessen Name יוסף חזאן לוי בן כמהר״ר משה קאסמן [illegible] an den Anfangsbuchstaben der ersten Wörter seines gedruckten Schriftchens [illegible] kenntlich ist, und welches nebst [illegible] als dessen Eigenthümer Abraham aus Essen sich zeichnet, mit der Handschriftensammlung zusammengebunden ist. Der Vater desselben Mose Kosmann war der Onkel von Bärmann-Halberstadt. S. Auerbach Gesch. d. isr. Gem. Halb. p. 35 ff.

נחנו נזרנו בתפ״סת חסץ. Dieses Dokument hat am Schlusse dieselben 21 Unterschriften wie MHRM II, nur in veränderter Reihenfolge und anstatt יצחק בר שמואל הלוי bei MHRM II steht hier יצחק בר משולם הלוי. Dasselbe enthält Vieles, was im MHRM II enthalten ist, aber nicht alles, und auch die Form ist oft anders; dagegen enthält es auch Manches, was in MHRM II nicht enthalten ist. Das Ganze ist eine Compilation von Tekanot aus verschiedenen Zeiten, wie schon das Eine beweist, dass es im letzten Drittel die Worte hat כך קבלו כל הקהלות ע״פ החרם ע״פ מהר״ר דוד ממיינצבורק שנת נ״ו. David aus Münzburg ist aber identisch mit David Sohn Kalonymos, welcher weiter unten am Schlusse als Dritter unterschrieben ist, und die Jahreszahl = 1296 stimmt auch nicht mit der Zeit des David Sohn Kalonymos aus Münzburg[1]). Diese Handschrift ist an sich von Werth, kann jedoch nicht als eine andere Version der Tekanot der 21 angesehen werden und nichts gegen die Authentie von MHRM II beweisen, dessen Echtheit aus dem Ton ersichtlich ist, aber auch durch die Autorität des Mose Minz gedeckt ist, in dessen Responsen MHRM II, wörtlich enthalten ist*).

Der dritte Theil, den wir MHRM III benennen, beginnt S. 112c bis 112d mit den Worten ואחר כך bis בנעימים und enthält spätere Verordnungen der Gemeinden Speier, Mainz und Worms, fernere Veordnungen von 150 französischen Rabbinen und zum Schlusse noch eine Verordnung der drei Rabbinen R. Samuel b. Meir, R. Tam und R. Menachem aus Joigny.

Der vierte Theil, den wir MHRM IV nennen, beginnt S. 112d mit den Worten תקנת חרם und schliesst S. 113d mit den Worten סיומא תקנת ר״ג מ״ה. MHRM II, III und IV, sind auch in den Responsen des R. Mose Minz No. 102 wörtlich gegeben. Die Handschrift des Lewiten Menachem

---

[1]) Der compilatorische Charakter und die Unechtheit dieser Hs. vermindert nicht ihren Werth als Beitrag zu der Kenntniss der Tekanot im Mittelalter. Dieselbe von Güdemann Gesch. d. Erziehungswesens in Frankreich u. Deutschl. p. 259 ff bereits behandelt, verdient veröffentlicht und von Neuem commentirt zu werden, was bei nächster Gelegenheit geschehen soll. David b. Kalonymos aus Münzburg erwähnt in Tossafoth Kethubot 4b, wird auch im א״ז bei הגהות אשרי פ״ב דגיטין bereits genannt. Isak aus Wien Verf. des א״ז war ein Schüler des um 1224 verstorbenen Sir Leon, und lebte bis 1270. Nach MHRM Resp. Bl. 84b wo für י״ב״ק auch ד״ב״ק = דוד ב׳ קלונימוס zu lesen ist, war dieser ein Zeitgenosse des Elasar b. Jehuda Verf. des רוקח; an diese Beide hat Baruch b. Samuel dieselbe Anfrage gerichtet. Der בעל הרוקח aber, dessen Frau und Kinder 1194 ermordet wurden — s. Landshut ע״ה p. 25 — starb nach Zunz Z. G. p. 131 im Jahre 1238. David b. K. war also 1296 längst nicht mehr am Leben.

*) S. am Schlusse, p. 53, Anmerk.

Sohn Kosmanns aus Essen[1]) mit der Ueberschrift תקנות מ״רבינו גרשון enthält mit unbedeutenden Varianten von . . . חרם שלא יתבלל שליח ציבור angefangen alles, was in diesem Theile zu finden ist. Der Anfang von MHRM II bis dahin ist dagegen in die Handschrift nicht aufgenommen.

Eine 5. oft citirte Quelle ist כלבו Nr. 116 mit der Ueberschrift דין תקנה רבינו גרשום ונזרת קדמונים ז״ל. Diese ist fast wörtlich auch in einer Handschrift des ארח ת חיים Cod. Halberstam[2]) wiedergegeben. Diese Quelle enthält aber nur eine Sammlung der meisten in MHRM I, II, III und IV gegebenen Tekanot. Dem Verfasser des כלבו haben jene Stücke offenbar bereits vorgelegen.

Als älteste und zuverlässigste Quelle für die Tekanot des R. Gerschom haben wir demnach nur die in den Responsen des R. Mose Minz und im MHRM enthaltenen Sammlungen anzusehen.

Der Massstab für die Beurtheilung, ob eine in diesen Sammlungen ohne ausdrükliche Nennung eines Autors mitgetheilten Tekana dem R. Gerschom zugehört, ist besonders in MHRM II zu finden. Wie bereits oben erwähnt, wird die Ausschliessung der Tekanot des R. Gerschom aus dieser Sammlung ausdrücklich hervorgehoben. Alle in dieser Sammlung enthaltenen Tekanot sind also entweder neue, welche von den unterschriebenen 21 ausgegangen, oder ältere besonders nordfranzösische, welche jetzt auch für die deutschen Gemeinden eingeführt wurden, aber von R. Gerschom stammen sie keineswegs ab. Eine einzige Tekana des R. Gerschom wurde, wie wir weiter sehen werden,[3]) nur der nöthigen Modifikation wegen auch auf dieser Synode behandelt. Dadurch gewinnen wir das allerdings nur negative Ergebniss, dass sämmtliche in MHRM II gebrachten Tekanot nicht von R. Gerschom ausgegangen und dass diejenigen Sammlungen und Responsen, welche Tekanot dieser Sammlung unter dem Namen des R. Gerschom anführen, danach zu berichtigen seien. Danach wären besonders zu berichtigen R. Meïr aus Padua Resp. Nr. 85 über das Recht des Eigenthümers einer Synagoge Jemanden aus derselben auszuschliessen, welche Verordnung in MHRM I und II. enthalten ist, ferner כפר א״ח citirt im Bet-Josef Jore-dea 224, ferner R. Josef Kolon (מהרי״ק) 17,5 über Steuerweigerung und derselbe 110,1, betreffend die Bekanntmachung eines verlorenen Gutes in der Synagoge.

---

[1]) In dem oben angeführten Ms. des Herrn Neh. Brüll enthalten.

[2]) In der Abschrift des Herrn Dr. Berliner sind die Tekanot mit Nummern versehen, und zwar mit den Zahlen 1—36.

[3]) S. weiter p. 47.

II.

Unter den Verordnungen des R. Gerschom ist die wichtigste, weil ihr wohlthätiger Einfluss auf die Familie und die socialen Verhältnisse der Juden von hoher Bedeutung wurde, das Verbot der Polygamie. Keine ist aber auch wegen ihrer Anwendung auf bestimmte Fälle und wegen ihrer Geltungsdauer so viel besprochen und behandelt worden wie diese. Diese in das Familienleben der Juden tief eingreifende Verordnung, welche bald nach ihrem Erlasse von den deutschen und französischen Juden als für sie alle verbindlich angenommen und anerkannt und auch über diesen ihren Geltungsbereich hinaus vielfach besprochen und behandelt wurde, ist uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten. Der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen stelle ich die verschiedenen Versionen dieser Tekana zusammen:

MHRM IV.

הרם תקנת הקהילות ששם רבינו גרשום מאור הגולה. דאין לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים מג' ארצות ומג' קהילות. וגם אותם לא יסכימו עד שיראו טעם מבורר להתיר. וצריך שתהא כתובתה צרורה ומונחת ביד נאמן במעות או במשכנות.

MHRM I.

וההרם אשר שם רבינו גרשום שלא ישא איש שתי נשים אין להתירה אלא במאה מג' מלכיות אוניאה ונומבררדיאה וצרפת גם לא יתירו אותה עד שיראו טעם להתיר. גם באותה ענין שתהא כתובה צרורה ומונחת במשכונות או במעות.

כלבו

וההרם ששם רבינו גרשון שלא לישא שתי נשים אין להתירו רק במאה אנשים משלשה קהילות ומשלשה ארצות כגון ארגו"ן למברדיא"ה צרפ"ת גם הם לא יסכימו עד שיראו טעם מבורר להתיר וגם באותו ענין שתהא מבורר (?)

א"ח Codex Halberstam

והחרם ששם רבינו גרשום מ"ה שלא לישא שתי נשים אין להתירה רק במאה אנשים משלישה קהילות ומשלישה ארצות כגון אנגוב ונרמנדיא וצרפת גם הם לא יסכימו עד שיראו טעם מבואר להתיר וגם בענין שתהה מבורר (?)

א"ח Cod. Brüll No. 2.

וההרם תקנת קהילות אשר שם רבינו גרשום שלא ישא איש שתי נשים אין להתירה רק בק' בני אדם משלש ארצות משלשה קהילות אנגי וצרפת לומברדיאה וגם אותם לא יסכימו עד שיראו טעם להתיר גם באותה ענין שתהיה הכתובה מונחת ביד בית דין או במשכונות או במעות.

צידה לדרך Cod. Halberst. 2.

והחרם אשר שב רבי' גרשום משתי נשים אין להתיר כי אם במאה אנשים משלש ארצות כגון איינגוב פוינא: ונורמדיאה וגם אותם מאה בחרם שלא יסכימו להתירה אם לא יראו טעם בדבר וגם באותו ענין שתהא הכתובה מונחת וצרורה ביד נאמן במעות או במשכינות.

Nach diesen Versionen steht zunächst fest, dass das Verbot zwei Frauen zu heirathen von R. Gerschom ausgegangen ist. In derselben Weise scheint es mir aber auch unzweifelhaft zu sein, dass die Zustimmung dreier Reiche (נ׳ מלכיות bei MHRM I) oder dreier Länder (שלשה ארצות bei den übrigen Versionen) für den Ausnahmefall nicht von R. Gerschom postuliert wurde. Das beweist schon der Umstand, dass in den letzteren fünf Versionen als Beispiel drei französische[1]) Länder genannt werden. Das Oberhaupt der deutschen Gemeinde Mainz kann doch unmöglich zur Exemplificirung gerade nichtdeutsche Länder herangezogen haben. Auch hier nähert sich MHRM IV dem ursprünglichen Texte der Verordnung, wo die drei Länder nicht genannt werden; aber trotzdem ist auch da der Text von späteren Einschiebungen nicht bewahrt geblieben. Die Forderung der Zustimmung von drei Ländern und drei Gemeinden für den Ausnahmefall ist einfach eine Unmöglichkeit. Was sollten die drei Gemeinden zu den drei Ländern hinzufügen? Die Angehörigen dreier Länder müssen doch mindestens drei Gemeinden angehören. Die שלשה ארצות und שלשה קהילות, die drei Länder und die drei Gemeinden schliessen einander aus. Der Tekana, welche drei Länder postuliert, genügt die Zustimmung dreier Gemeinden nicht, dann sind die שלשה קהילות überflüssig; für die Tekana aber, welche sich mit der Zustimmung dreier Gemeinden begnügt, ist der Zusatz: שלשה ארצות eine nicht gewollte Beschränkung. Thatsächlich hat die Verordnung des R. Tam MHRM I. nur נ׳ מלכיות aber nicht auch נ׳ קהילות. In derselben Weise ist aber auch MHRM IV. zu verbessern. Hier ist nämlich

---

[1]) צרפת kommt in sämmtlichen Versionen, welche die drei Länder bezeichnen vor. Ich halte nämlich auch פוינאז im צידה לדרך Cod. H[2] für eine Verstümmelung von צרפת. Damit bezeichnete man aber das Departement Isle de France, das alte Francien. S. Güdemann Gesch. d. Erz. d. J. in Frankreichetc. p. 13 Anm. 1. Als zweites Land wird MHRM I אוניאה, א״ח Cod. H. אנגוב, א״ח Cod. B.[2] אנגי und צידה לדרך Cod. H.[2] איינגוב genannt. Alle diese verschieden geschriebenen Namen wollten offenbar nur dasselbe bezeichnen, und zwar das Land Anjou, welches an Francien grenzte. Dasselbe meinte aber auch כלבו mit dem Verstümmelten ארגון denn ארגון=Aragonien ist unmöglich, da diese Tekana des R. Gerschom in Spanien keine Geltung hatte. Vgl. תשובת רשב״א בב״י אבן העזר סי׳ א׳. An die wenig bevölkerte Landschaft des argonner Waldes ist gewiss ebenso wenig zu denken. Mit אנגי in א״ח Cod. B.[2] könnte vielleicht Angers, die Hauptstadt von Nieder-Anjou der alten Herrschaft Anjou gemeint sein. Als drittes Land muss die Normandie gemeint sein, von welcher das alte Herzogthum Francien (צרפת) ebenso im Nordwesten wie im Südwesten von Anjou begrenzt wurde. So hat א״ח Cod. H. und צידה לדרך Cod. H.[2] mit נרמנדיאה und נורמדיאה wesentlich das Richtige. נומברדיאה (MHRM I) ist eine Corruptel davon, während למברדיאה (כלבו) und לומרדיאה (א״ח Cod. B.) nur als Verschlimmbesserungen dieser Corruptel anzusehen sind.

"מג' ארצות ו'" zu streichen. Die ursprüngliche Tekana des R. Gerschom hätte demnach gelautet אין להתירה רק במאה אנשים מג' קהילות. So ist die Tekana den deutschen und historisch politischen Verhältnissen der Stadt Mainz, dem Sitze unseres Meisters, vollkommen entsprechend; denn mit den drei Gemeinden waren hier die seit alter Zeit in lang andauernder Treue mit einander verbundenen drei Gemeinden: Mainz, Worms und Speyer gemeint, deren Bestimmungen und Verordnungen man auch mit der Bezeichnung תקנות שו"ם [1]) zusammenfasste. So heisst es ja auch in MHRM II. bei einer Verordnung betreffend den Verleumder ויקבל דין מג' קהילות מגנצ"א וורמש"א שפיר"א. Ebenso ist bei den drei Städten am Schlusse von MHRM IV. zunächst an diese drei verbündeten Gemeinden zu denken. Und an diese drei Gemeinden und wohl auch an die von ihnen abhängigen Bezirke richtete R. Gerschom seine Verordnungen mit Androhung des Bannes, und deshalb machte er auch die Zulässigkeit einer Ausnahme sowohl im Interesse der Erschwerung als auch der Publicität in dem ursprünglichen Geltungsbereich der Tekana von der Zustimmung von hundert Personen, welche in den drei Gemeinden gewählt werden sollten, abhängig. Ob der bescheidene R. Gerschom geahnt hat, dass seiner Stimme die Kraft inne wohne, von Mainz aus in die entfernten Theile der Welt zu dringen und Beachtung zu finden! In den deutschen und französischen Landen wurde sie bald gehört und anerkannt. Bei einer Versammlung der nordfranzösischen „Weisen" unter der Leitung des R. Tam wurde die Verordnung der „Leuchte des Exils" als selbstverständlich verbindlich angesehen, aber zugleich den anderen Verhältnissen entsprechend modificirt. Vielleicht standen die nordfranzösischen Gemeinden nicht auf der Höhe der drei Gemeinden des Rheinlandes, um hundert einsichtsvolle und urtheilsfähige Männer zu einer genauen Erwägung der Zulässigkeit einer Ausnahme in drei Gemeinden stellen zu können; vielleicht hielt man es da für gut, die Zulässigkeit der Ausnahme noch weiter zu beschränken: genug der Weise von Rameru und die von ihm geleitete Versammlung hielt es für geboten, die drei Gemeinden in der Verordnung des R. Gerschom in drei Länder umzuwandeln. Auch R. Tam dachte dabei zunächst an die Länder seines eigentlichen Wirkungskreises, weshalb dieselben an drei französischen Ländern: wie „Anjou, Francien und Normandie" exemplificirt wurden. Nachdem aber die weiter einschränkende Bestimmung des R. Tam auch in Deutschland Anerkennung und Geltung gefunden, so hat man hier den „drei Gemeinden" noch die „drei Länder" hinzugefügt und die jetzt allerdings

[1]) S. אבן העזר סי' נ"ב סעיף ד' הגה.

gegenstandslos geworden ג' קהילות aus dem alten Texte auch beibehalten nach Art der Regel משנה לא זזה ממקומה. Nur durch den historischen Ausgang von den drei deutschen Gemeinden Mainz, Worms und Speier lässt sich die Wahl der Zahl „drei" in dieser Verordnung überhaupt erklären.

Was die viel behandelte Frage[1]) betrifft, ob besondere Fälle wie ארוסה. במקום יבום, ששהה עם אשתו י' שנים בלא בנים, נשטתית. ובאותן שאמרו חכמים שיוצאות בלא כתובה von der Tekana des R. Gersom von Vorneherein ausgeschlossen waren, so liesse sich dies nach unserem Texte nur bei ארוסה im Sinne des מהרי"ק Nr. 101 Ende und מהר"ם פדואה Nr. 14 bejahen, da es hier שלא לישא שתי נשים heisst. Was aber die anderen Fälle betrifft, so ist es wohl denkbar, dass R. Gerschom diese und ähnliche Fälle als zulässige Ausnahmen sich gedacht oder erklärt hat; jedenfalls wollte er nach dem uns gegebenen Texte jeden Specialfall unter allen Umständen von der Zustimmung der Hundert abhängig sehen, welche genau erwägen sollten (וגם הם לא יסכימו עד שיהא טעם מבורר להתיר), ob die Zulässigkeit einer Ausnahme für denselben zu bestimmen sei.

Auch die bei verschiedenen Autoren unbestimmt auftretende Relation[2]), dass die Verordnung des R. Gerchsom nur bis zum Schlusse des 5. Jahrtausends jüd. Z. Geltung haben sollte, müsste nach unseren Texten als unzutreffend bezeichnet werden. Einerseits wird eine bestimmte Zeitdauer in den Tekanot nicht erwähnt; andererseits wird in MHRM II bei den Verordnungen aus dem Jahre התתק"ף = 1220 auf die vielen Verordnungen des R. Gersom hingewiesen, welche wegen ihrer Verbreitung keiner Erneuerung bedürfen[3]). Diese Worte können kaum in dem Bewusstsein von einer bis zum Abschlusse des 5. Jahrtausends beschränkten Geltungsdauer der Tekanot des R. Gerschom geschrieben worden sein; sonst wäre gewiss ihre Erneuerung zwanzig Jahre vor Eintritt der äussersten Grenze nicht so absolut unnöthig und überflüssig erschienen.

Die zweitnächste wichtigste Tekana des R. Gerschom ist das Verbot der Scheidung ohne Zustimmung der Ehefrau. Auch hier wollen wir die verschiedenen Versionen geben.

---

[1]) S. אבן העזר סי' א' דרכי משה אות ט' und die dort citirten Autoren.

[2]) מהרי"ק שורש ק"ה ענף ד' im תשובת רשב"א heisst es שמענו שלא גזר אלא לזמן סוף אלף החמישי.

[3]) Der Wortlaut am Schlusse ist: כל אלו תקנות תקננו ע"פ החרם וחדשנו עתה בתתק"ף לפרט מה שתקנו קדמונים מקדם לפני כמה שנים פה מעגנץ בחרם חמור לבד תקנות רבינו גרשם מאור הגולה ב"ר יהודה שהן הרבה מאוד והן ידועות ולא הוצרכו לחדשן.

כלבו und א״ח Cod. H.	א״ח Cod. B. 1.	צידה לדרך Cod. H. 1.
ואם נתן גט לאשה בעל כרחה ונשאת האיש בפטור ואינו עבריין, נתן גט מרצונה ונמצא פסול יכול להזור וליתן לה בעל כרחה[1])	תקנה שלא ליתן לאשה גט בעל כורחה ואין הגט כלום ואם נשאת בגט זה נלתה בדעתה ואינו עבריי נתן זה גט מתהלה מרצונה ונמצא פסול בגט יתן לה גט שני בעל כרחה אם ידענו שלא ידעה בפסול הראשון.	וגם לא יהא אדם רשאי להשליך גט לאשתו בלא רשות הג׳ קהלות ובשאר מקומות בלא רשות קהלו ואם יעשה יהיה הבעל והסופר והעדים בהרם.

	MHRM IV.	MHRM II.
	תקנה שלא ליתן גט לאשה בעל כרחה. ואין הגט כלום. נתן לה גט מתהילה ברצונה ונמצא פסול הגט יתן לה גט שני בעל כרחה אם ידענו שלא ידעה הפסול מן הראשון.	ולא יהא אדם רשאי לזרוק גט לאשתו אם לא ברשות ג׳ קהילות, ואם יעשה יהא הבעל והסופר והעדים בנידוי כאשר תקן מאור הגולה.

Auch hier hat MHRM IV die ältere Version. Ob sie aber auch die ursprüngliche, von R. Gerschom erlassene Tekana in ihrem Wortlaute enthält, dürfte mit Rücksicht auf die Schwierigkeit des Textes allerdings zweifelhaft erscheinen. Vielleicht war es aber gerade die Schwierigkeit und Unklarheit des tradirten Textes, was die Synode der 21 veranlasste, diese Tekana von den anderen absichtlich ausgeschlossenen Tekanot des R. Gerschom herauszuheben, um dieselbe ihrer unklaren Hülle zu entkleiden, und sie von Neuem und deutlicher zu fixiren oder zu modificiren. Schon der erste und Hauptsatz der Tekana ist nicht klar gefasst, welcher lautet שלא ליתן גט לאשה בעל כרחה. Was heisst בעל כרחה? Bedeutet es hier, was es in der Regel bedeutet „mit Zwang" also gegen den Willen der Frau oder auch ohne ihren Willen? Hat R. Gerschom die Scheidung nur verboten bei der ausgesprochenen Ablehnung der Frau, oder wollte er damit es zur Pflicht machen, dass man sich wie bei Keduschin der vorherigen Zustimmung der Frau versichere? In letzerem Sinne wäre אלא ברצונה anstatt בעל כרחה jedenfalls entsprechender gewesen. Was heisst ferner ואין הגט כלום?

---

1) Bei כלבו u. א״ח H. ist der Vordersatz offenbar ausgefallen. Dieser wäre nach א״ח c. B. zu ergänzen.

Soll der Get gar keine Geltung haben? Das ist unmöglich. Das kann R. Gerschom nicht gemeint und nicht verordnet haben, da die Gültigkeit eines גט בע״כ nach talmudischem Rechte absolut unantastbar ist. Dass die Worte ואין הגט כלום nicht genau und in dem Sinne absoluter Ungiltigkeit der Scheidung zu nehmen seien, beweist auch der Zusatz im א״ח B. und ואם נשאת כגט זה נלחה ברעתה ואינו נקרא עבריין כלכו: oder nach האיש פטור ואינו נקרא עבריין כלכו:. Daraus wäre aber zu entnehmen, dass die Beschränukung des ואין הגט כלום sich überhaupt nicht auf die בע״כ geschiedene Frau bezieht. Die Frau ist keine אשת איש, die Frau darf auch heirathen. Nur der Ehemann sollte noch als an seine Frau gebunden erachtet werden, bis er sich nachträglich ihre Zustimmung erwirkt. In wie weit der Mann gebunden sein soll, ist allerdings nicht klar; vielleicht war er noch weiter verpflichtet, für den Unterhalt der Frau zu sorgen und keine zweite Ehe einzugehen, abgesehen davon, dass er als Uebertreter der Tekana (עבריין) dem Banne (חרם) verfällt. Erst wenn die Frau heirathet, hört seine Pflicht auf (האיש פטור) und auch der Bann wird als gelöst betrachtet (ואינו נקרא עבריין). So ungefähr wird wohl der Sinn dieser Tekana sein, aber klar ist sie nicht, und die unklare Fassung dürfte wohl auch zu manchen Unzuträglichkeiten oder Bedenklichkeiten Anlass gegeben haben. Das war Grund genug für die 21 Führer der rheinischen Gemeinden, diese Tekana von den anderen des R. Gerschom, „welche keiner Erneuerung bedürfen", auszunehmen, dieselbe zu erneuern und in eine neue Form zu giessen. Für גט בע״כ wurde nun die klare Form gewählt ולא יהא אדם רשאי לזרוק גט לאשתו und anstatt ואין הגט כלום als Folge bestimmt ואם יעשה יהא הבעל והסופר והעדים בנידוי. Als ein neues Moment erscheint uns noch in der Verordnung der 21 die Clausel אם לא ברשות ג׳ קהילות. Da in den anderen Versionen ausser noch bei צידה לדרך H., welche ja auch nur die Tekana der 21 geben will, diese Clausel nicht enthalten ist, so scheint es, als wenn dieselbe von den 21 neu hinzugefügt worden wäre, um diese Tekana dem Verbot der zwei Frauen gleich zu machen. Gewisse Ausnahmen von der Tekana mussten ja auch hier von Vornherein als zulässig erachtet werden[1]). Es war also eine weitere Beschränkung, wenn diese Ausnahmen von der Zustimmung der drei Gemeinden abhängig gemacht wurden. Auch hier dachte man dabei an die drei Gemeinden, welche die Vororte des Landes, für welche die Verordnungen zunächst erlassen wurden, waren, an Mainz, Worms und Speier. Das ersehen wir auch aus der späteren und eingerückten

---

[1]) S. אבן העזר סי׳ קי״ט בדרכי משה אות ב׳ und die dort citirten Autoren.

Glosse in צידה לדרך H.[1], welche lautet: ובשאר מקומות בלא רשות קהלו. Die "שלשה קהלות" konnten also nur das Specificum einer bestimmten Gegend sein.

Einen Beitrag zur weiteren Erkenntniss einer mittelalterlichen Eigenthümlichkeit liefern die Texte über Störung des Gebetes oder Sperrung der Synagoge als ein erlaubtes Mittel gegen Rechtsverweigerung. Auch hier können wir aus der Vergleichung der verschiedenen Versionen die Entstehung und Entwickelung dieses eigenthümlichen Rechtsmittels erkennen. Wir reihen daher dieselben hier aneinander.

MHRM VI.	MHRM Ia.	MHRM Ib am Schlusse.
אין אדם רשאי לבטל התפילה בשבת או בי״ט אלא אם כן בטל התפילה קודם לכן ג׳ פעמים. חרם שלא יתפלל ש״ץ כשמחזיק אדם חרם עד שיאמרו טובי העיר שיתפלל.	וכשאדם מחזיק בבית הכנסת ומזמין את חבירו לדין וחבירו מסרב אין לו לבטל תפילת מנחה ולא תפילת יוצר עד שיבטל התפילה ג׳ פעמים ואז יכול לבטל כל התפלות. וכשיש ב׳ בתי כנסיות בעיר או יותר אינו יכול לבטל מכל בתי כנסיות שבעיר.	וגם יש הרם קדמונים שלא לבטל תפילה בשבתות ובי״ט בשביל תביעה שיש לאדם על חבירו אם לא ביטל כבר ג׳ תפילות קודם ובשביל תקנת קהל אפי׳ לכתחילה יכול לבטל.

MHRM II.	צידה לדרך Cod. H. 1. תקנת הקהלות מאשכנז.	תקנת ר״ג מאור הגולה Cod H. 2. צידה לדך
וכשאדם מזמין חבירו לדין וחבירו מסרב אין יכול לבטל תפילת יוצר או תפילת מנחה או קריאת התורה עד שיבטל ג׳ פעמים תפילת ערבית או סדר קדושה אחר כך יבטל כל התפלה עד שיעשו לו דין. וכי יש שתי בתי כנסיות אין יכול לבטל כי אם בבית הכנס׳ שהנתבע יבא שם להתפלל וכשבטל ג׳ תפילות אז יכול לבטל בשתיהן.	ולא יסגור איש בבית הכנסת [רק*] אם לא ישיב הקהל פעמים ושלש והקהל ישמעו דבריו ויעשו משפט ולא יקבול כ״א בסדר קדושה. *) כצ״ל.	וכשאדם מחזיק בבית הכנסת ומזמין חבירו לדין והוא מסרב אינו יכול לבטל תפילת יוצר ולא תפילת מנחה עד שיבטל תפילה ג׳ פעמים רצופים [בגליון: אך אם הדבר נחוץ וירא שמא יפול בידי [גוים*] יכול לבטל כל התפילות אפילו שבת וי״ט מיד ואין כח למלשין לומר אעשה לו ב״ד ונהגו בשפי׳ שאומר החזן קדיש ותתקבל . . . קודם סדר קדושה: עד כאן הגליון] ואז יכול לבטל כל התפילות ואם יש בעיר שתי בתי כנסיות או יותר אין יכול לבטל כל הבתי כנסיות שהיו בעיר. *) כצ״ל.

Die ursprüngliche Form der Tekana ist auch hier in MHRM IV zu finden; nur müsste der zweite Satz vor dem ersten stehen. Es müsste demnach lauten: חרם שלא יתפלל ש"ץ כשמחזיק אדם חרם [כבי"ה] עד שיאמרו טובי העיר שיתפלל. [ו]אין אדם רשאי לבטל התפילה בשבת . . . In den Tekanot des R. Tam MHRM Ib wird daher auf diese Tekana mit Recht als auf einen חרם קדמונים hingewiesen. Den Grund für diese Tekana finden wir in ([1]שלטי הגבורים, dass die Vorsteher der Gemeinde durch die Sperrung des Gottesdienstes gezwungen werden, ein Collegium zu bilden zur Austragung der Streitsache des Klägers. Wenn jemand also sich mit einem חרם der Synagoge während des Gebetes bemächtigt, weil ihm sonst die Justiz verweigert wird, ist es dem Vorbeter verboten das Gebet fortzusetzen, so lange die Vorsteher der Gemeinde ihn nicht dazu auffordern. Diese waren aber verpflichtet den Kläger anzuhören und für eine Gerichtssitzung zu sorgen[2]). Nur sollte diese Störung nicht am Sabbat eintreten dürfen, es sei denn, dass eine dreimalige Erhebung der Klage bei Unterbrechung des Gottesdientes am Wochentage bereits fruchtlos gewesen. Nach einem Zusatz zu dem חרם קדמונים in MHRM Ib wäre die erste Unterbrechung auch am Sabbat erlaubt, wo es sich um ein Gemeindeinteresse (תקנת הקהל) handelt. Wegen häufigen Missbrauches und der unliebsamen Störungen scheint von der Synode des R. Tam dieses Recht des Klägers eingeschränkt worden zu sein. Die Stelle in MHRM Ia ist offenbar verstümmelt und muss nach MHRM II verbessert werden. Anstatt עד שיבטל התפילה נ׳ פעמים muss es heissen עד שיבטל תפילת ערבית נ׳ פעמים. Eine weitere Beschränkung des Klägers wurde vom R. Tam nach MHRM I verordnet, dass ihm das Recht der Störung des Gottesdienstes nur für die von ihm besuchte Synagoge, aber nicht für alle Synagogen des Ortes zustehe. Eine Erweiterung hat hingegen das Recht des Klägers später in der Synode der 21 nach MHRM II erfahren, dass dem Kläger gestattet sei, am Wochentage des Morgens vor סדר קדושה den Gottesdienst ebenso wie bei תפילת ערבית zuerst zu unterbrechen[3]), und ferner, dass diese Unterbrechung für sämmtliche Synagogen des Ortes gestattet sei, wenn

---

[1]) סנהדרין Ende זה בורר im Rif 12a: ומפני זה צריכין לקבול בפני הקהל ולבטל התמיד שיתנו להם דיינים שידונו אותם vergl. den Bericht von Schudt weiter.

[2]) Cod H. תקנות הקהי׳ כאשכנז צ"ל: והקהל ישמעו דבריו ויעשו משפט. Dass es sich bei diesem Brauch um ein Rechtsmittel bei einer Rechtsverweigerung handelt, ersieht man deutlich aus MHRM I u. II מסרב מזמין חבירו לדין וחבירו.

[3]) Im גליון zu צידה לדרך H.[2] wird auch auf einen Brauch in Speier hingewiesen, im Falle einer solchen Störung vor סדר קדושה sofort קדיש תתקבל sagen zu lassen.

dem Kläger nach den vorgeschriebenen Unterbrechungen in seiner Synagoge das Recht noch immer versagt geblieben.

Eigenthümlich ist die Form in תקנות הקהילות מאשכנז bei צידה לדרך Cod. H. I! ולא יסגור איש בבית הכנסת [רק][1] אם לא ישיב הקהל פעמים ושלש. David Kaufmann[2] hat gegen Güdemann in dieser Verordnung ganz richtig nur eine der oben von uns behandelten Tekana entsprechende gesehen; jedoch ist die Bezeichnung „Sperrung der Synagoge“ ungenau. בבית הכנסת ist nicht das Object; sondern הספר oder התפילה, was im Gedanken zu ergänzen ist. Darüber wie über die Verbreitung dieses eigenthümlichen Rechtsmittels im mittelalterlichen Gebrauch gibt uns folgende Mittheilung bei Schudt[3] Aufschluss, die ich wegen des Lichts, das sie auf unseren Gegenstand wirft, genau und vollständig wiedergebe:

> „§ 11. Es ist in der Juden offentlichen Gottesdienst in der Synagogen noch recht etwas bedenkliches | dass ein eintziger Jude kan den gantzen Gottesdienst in der Synagog verbieten | und gleichsam einen Bann auf selbigen legen Hr. Wagenseil Tract vom erregten Zweiffel der Warheit Jüdischen Glaubens p 16 gedencket dessen mit folgenden Worten: Hat einer mit Jemand einen Handel | und kann ihn nicht zur Billigkeit bringen[4] | geht er hin | und macht dem Vorsinger sein Buch zu | sprechend אני כלאו ani Kelao **ich verschliese** dieses. So bald muss der Vorsinger aufhören | und wird das Gebet offt viel Tage eingestellet | biss man die streitenden Partheyen wieder vereiniget. Ein feiner Jud berichtete mich | so jemand von Juden mit einem andern Streit hat | und sein Gegner will keine Billigkeit annehmen | noch sich mit ihm setzen | oder der jüdische Richter | von Gunst oder Geld eingenommen | will ihm nicht helfen | so ergreife ein solcher das eusserste Mittel | und schliese das Gebet zu | da dann der Jüdische Richter | wann

---

1) Diese Emendation halte ich für nothwendig. Denn als Verbot von der Schliessung oder Sperrung des Gebetes überhaupt Gebrauch zu machen kann diese Stelle schon wegen des Zusatzes nicht aufgefasst werden, welcher lautet: ולא יקבול כי אם בסדר קדושה. Also bei סדר קדושה darf man doch klagen. Nach Wagenseil bei Schudt bedeutet ja aber das die Schliessung.

2) Kaufmann in Götting. gel. Anz. 1861 p. 1661 gegen Güdemann Gesch. d. Erz. i. Fr. p. 260c.

3) Schudt: Jüd. Merkwürdigk. IV, 2 p. 351 ff. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich einer Privatmittheilung meines Schwagers David Kaufmann.

4) Vergl. כשאדם מזמין חבירו לדין וחבירו מסרב in den Tekanot.

er überzeugt | einen Goldgulden Straff geben müsse[1]); Fried in seinem Judenspiegel P. 3 Cap. 18 p. 86 gedenckt dessen auch:"

„„Demnach der Vorsänger die Sefer Thora in die Archen wieder eingestellt und verschlossen hat[2]) | gehet er an seinem gewohnlichen Ort und betet | und bevor er an denselben Ort kommt | haben die Juden den Gebrauch | wann einer mit dem andern | oder auch mit der gantzen Gemein zu handeln oder Streit hätte | und mit seiner Wiederparthey nicht kann zu recht kommen | dass er hingeht | und stellet sich an die Stett | und zu dem Buch | darauf der Vorsinger betet oder singet | und thut dasselbe Buch zu | stosset auch bissweilen den Vorsänger davon | und schlägt mit den Händen fast sehr hart auf das Buch | stellet sich ganz aufrührisch und ungestüm | spricht auch Kihom[3]) als wollt er sagen: Ich versperre und verschliesse das Gebet | wollt ihr mir nicht helfen | so will ich nach dem Roscheren[4]) gehen | d. i. so viel als Burgermeister | solches aber lassen die Juden nicht gern zu | dann er würde sonst bey ihnen ver ein Moser, d. i. Verräther gehalten. Also hab ich offt gesehen | dass sie denselben Tag | von wegen der grossen angestelten Ungestümmigkeit | ohne Gebet aus der Schulen gehen müssen. Sofern es sich aber zutrüge | dass ein Jud ein gar streitiger und unfriedlicher Schelm wäre | so hat man bissweilen in zweyen oder dreyen Tagen nicht beten können | biss man den unfriedigen Gebet-Stürmer zufrieden gestellet hat.""

Aus dieser Relation ist zu ersehen, dass mit diesem eigenthümlichen Justizmittel auch Missbrauch getrieben wurde. Von einem solchen handelt auch Or Serua[5]) und Sepher Chassidim[6]), und über

---

[1]) Dafür findet sich in unseren Quellen nicht der geringste Anhalt.

[2]) Das wäre also קודם סדר קדושה vor אשרי ובי״ל.

[3]) Kihom wahrscheinlich eine Corruptel für Kilao.

[4]) Roscheren von ראש עירון = das Oberhaupt der Stadt.

[5]) אור זרוע ה׳ שבת סי׳ כ״ה heisst es: מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פ׳ אמור אל הכהנים ועיכב תפילה וקריאת התורה כל היום וכשהגיע שבת הבאה צוה הר״ר אליעזר בר׳ שמעון ז״ל להתחיל בפר׳ אמור וכו׳. Den דין s. ש״ע א״ח סי׳ קל״ה סעיף ב׳ בהגה.

[6]) Sepher Chassidim 107 u. 108, worauf bereits Kaufmann in Götting. gel. Anz. 1886 p. 91 verweist. Die Stelle lautet סימן ק״ז כל המונע ספר תורה מלהכנים לתוך ארון הקודש כגון הקובל בב״ה לפני ההיכל וכן הרוצה להכריח ולדחוק את הקהל שיעשו חפצו והטובים אומרים שלא כדין אתה עושה עתידה תורה שתצעק ותכריז על נשמתו איש פלוני אל יבא למקום פלו׳ בשלום. Vergl. damit oben Fried bei Schudt: „oder auch mit

einen solchen klagt der zweite Erlass der Verordnungen von Candia[1]). Gegen diesen Missbrauch ist die Bestimmung in צידה לדרך H I gerichtet, indem sie erstens die „Sperrung“ des Gottesdienstes verbietet, solange, eine zwei- oder dreimalige Klage von der Gemeinde nicht unberücksichtigt geblieben, indem sie zweitens der Gemeinde zur Pflicht macht, es nicht zu einer „Sperrung“ kommen zu lassen, sondern für einen baldigen Rechtsspruch Fürsorge zu treffen und indem sie drittens die Sperrung absolut nur auf die סדר קדושה, also auf die Wochentage und nach Beendigung des Hauptgottesdienstes beschränkt. Diese Bestimmung stammt also aus späterer Zeit, was auch dem sonstigen anachronistischen Charakter dieser Sammlung entspricht. Eine weitere Behandlung der andern Tekanot des R. Gerschom erfolgt s. G. w. bei meiner baldigen Veröffentlichung der oben erwähnten Sammlung von צידה לדרך H I.

---

der ganzen Gemein zu handeln oder Streit hätte.“ סימן ק״ח ואם מעכב את התפילה והטובים אומרים שלא כדין ואינו שומע אליהם לעתיד לבא וכו׳.

[1]) Bei Güdemann Erziehungsw. d. J. i. Italien p. 311. Die betreffende Stelle lautet: עוד יש לדעת שבראותינו המנהג המכוער בהתמדת חרמים אשר בנקלה יעשו בעדתינו ויסגרו הכנסיות בעתות התפלה לפעמים על הכל. Auch hier ist Kaufmann ds. gegen Güdemann's Auffassung: „Die Synagogen standen zuweilen leer“ beizupflichten, dass damit der Missbrauch der Sperrung des Gebetes wegen einer Klage gemeint sei. Für על הכל ist Kaufmann's Vorschlag על חבל eine sinngemässe Verbesserung, aber nöthig ist sie nicht, da es auf das Folgende bezogen, keine Schwierigkeit macht. Dr. Berliner weist hier auch auf Ephraim Lentschütz im עמודי שש hin, wo es heisst: ועל כולם המנהג הרע הנהוג בעניני עיכוב התפילה שקורין קלאמן אין הפה יכול לדבר כמה גדול עון פלילי זה, למי הוא מעכב? אינו מעכב כי אם לבורא עולם ית׳ לבלתי תת לו שבחו עד אשר יעשו לו מבוקשו כי נשמע קול צוחה מבית הכנסת בין הצדדים המתקוטטים יחד ובזה היינו חרפה לשכינינו לעג וקלס לגוים אשר סביבותינו אשר מדרכם לילך לבתי כנסיות לראות מה יעשו היהודים בבתי הכנסיות וכו׳.

Zu Seite 41.

*) שו״ת מהר״ם מינץ ed. Krakau 1618 No. 102. Mose Minz 1573 gest., lebte zu Mainz; s. sein Vorwort. Er war also in der Lage an Ort und Stelle sich über die alten Tekanot alte Dokumente zu verschaffen. Mose Minz ist ein zuverlässiger Tradent für Tekanot und Minhagim, denen er auch sonst ein eifriges Studium gewidmet hat. Diese Uebereinstimmung ist uns als Beweis der Echtheit um so werthvoller, als R. Mose Minz seine Sammlung, wie er in seinem Vorworte sagt, vor der Plünderung von Mainz angelegt hatte, welche nach der Besetzung durch den Markgrafen Albrecht Alcibiades im August 1552 geschah. S. die Chroniken d. deutsch. Städte 18 I 177 ff.

Ein eherechtliches Gutachten.

Von

Dr. M. Horovitz.

— —

Vom Königlichen Landgericht in Frankfurt am Main erhielt ich unterm 20. Mai 1884 folgende Anfrage:

Euer Ehrwürden ersuchen wir ganz ergebenst um Ertheilung eines schriftlichen Gutachtens über folgende Frage:

> Bewirkt der von einem jüdischen Ehegatten gegen seine jüdische Ehefrau vor der Verlobung begangene Betrug über seine Vermögensverhältnisse, sofern die günstige Vermögenslage des Bräutigams auf die Einwilligung der Braut bezw. deren Eltern von erheblichem Einflusse war, dass nach jüdischem Recht diese Ehe als von Anfang an ungültig anzusehen ist?

Nach der Darstellung der Klägerin, welche am 22. Juli 1862 geboren ist, sich im Frühjahr 1882 mit dem Beklagten verlobt und am 25. August 1882 mit demselben verheirathet hat, sind ihre Eltern und sie selbst durch betrügerische Manipulationen des Beklagten, namentlich bestehend in Anfertigung und Vorlegung eines falschen geschäftlichen Geheimbuches, über seine Vermögensverhältnisse in Irrthum versetzt und wesentlich auf Grund dieser Täuschung veranlasst worden, in die Eingehung der Ehe zu willigen. Nach dem Geheimbuche nämlich, so behauptet Klägerin, besass der Beklagte im Jahre 1882 ein Vermögen von 54,000 Mk., welcher Betrag den geschäftlichen Reingewinn weniger Jahre darstellen sollte, während in Wahrheit Beklagter zur Zeit der Eheschliessung nicht nur vermögenslos, sondern sogar verschuldet gewesen sei.

Alles dieses will Klägerin erst etwa ein Jahr nach der Heirath erfahren haben.

Die Ehegatten lebten anfangs in Würzburg, und dürfte Sie die anliegende, von dem klägerischen Anwalt überreichte Abhandlung über jüdisches Eherecht, besonders deren § 11, interessiren.

Wir bitten, Ihr Gutachten spätestens am 25. Juni cr. auf die Gerichtsschreiberei — Paulsplatz 5, Zimmer Nr. 32 — zu unseren Akten (Aktenzeichen R. 55/83) gelangen zu lassen und demselben die Anlage wieder beizufügen.

Königliches Landgericht, Civilkammer I.
der Vorsitzende Collmann.

Herrn Rabbiner Dr. M. Horovitz, Ehrwürden
Dahier.

R. 55/83, II 3043.

Hierauf erstattete ich nachfolgendes Gutachten:

Die Eheschliessung ist nach biblisch-talmudischem Rechte mehr als ein Vertrag im gewöhnlichen Sinne[1]); sie ist eine auf der Grundlage des Vertrags sich vollziehende sittlich-religiöse Handlung[2]), für die das Religionsgesetz seine Bestimmungen, unabhängig von dem Willen der Betheiligten, trifft. Aber erst wenn der Vertrag als Grundlage vorhanden ist, treten diese religionsgesetzlichen Bestimmungen für die Eheschliessung in Kraft, und in diesem Sinne gelten von ihr die allgemeinen Normen des gewöhnlichen Vertrages.

Wie jeder Vertrag nach jüdischem Rechte hat daher auch die Eheschliessung die beide Theile bindende Kraft erst dann, wenn bei

[1]) Bei einem Vertrage können die Betheiligten, wenn alle übereinstimmen, sowohl auf die Einhaltung als auch auf die Konsequenzen der Verletzung des Vertrages verzichten, was bei der Eheschliessung in vielen wesentlichen Beziehungen nicht der Fall ist. So hat, um für jedes, für die Verzichtleistung und die Verletzung, ein Beispiel anzuführen, die Verzichtleistung der Frau auf ihr vom Gesetze eingeräumte Rechte und Ansprüche keine unbedingte Gültigkeit, und die wesentlichste Verletzung des eheschliessenden Vertrages, der von der Frau begangene Ehebruch, trennt die Ehegatten für alle Zeiten, so dass der Mann, auch wenn er ihr vollständig vergiebt, ja auch wenn sie mit seinem Wissen und Willen gehandelt, mit ihr nicht weiter und nie wieder in ehelicher Verbindung leben darf.

[2]) Mit dieser Definition ist zu vergleichen, was Frankel in seiner Abhandlung: „Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts" (Breslau 1860 Seite IV u. V) über den Begriff der Eheschliessung ausführte.

beiden Theilen der innere sittlich freie Entschluss unabänderlich gefasst und durch das Zeichen zum Ausdruck gekommen ist, welches als das den Akt vollziehende allgemein gilt und bekannt ist [1]. Da dieser Ausdruck des unabänderlichen Entschlusses die Vollziehung des Vertrages ist, so kann vorher jeder der Betheiligten von dem beabsichtigten Vertrage zurücktreten und muss jede an den Vertrag geknüpfte Bedingung und Voraussetzung, wenn sie auf ihn einen bestimmenden Einfluss ausüben soll, bei diesem den Entschluss dokumentirenden Ausdruck die Gedanken der Betheiligten beschäftigen, resp. ausgesprochen werden.

Nachdem das den Vertrag abschliessende Zeichen gegeben ist, kann keine Bedingung mehr gemacht, wohl aber, und in vielen Fällen auch bei der Eheschliessung, eine ausgesprochene Bedingung oder eine Voraussetzung, wenn beide Theile einverstanden sind, aufgegeben werden, ohne dass der Vertrag durch die Beseitigung der an ihn geknüpften Bedingung erschüttert und ein neuer Vertrag erforderlich wäre. Besonders gilt dies bei Vermögensbedingungen, da derjenige, der sie gestellt hat, auf die geforderte oder vorausgesetzte Summe ebenso verzichten kann, wie er jedem eine Schuld erlassen oder eine Summe zum Geschenke machen kann. Die an den Vertrag geknüpfte Bedingung ist dann durch die Verzichtleistung auf die ausbedungene oder vorausgesetzte Summe nicht beseitigt, sondern einfach als erfüllt zu betrachten, indem der Betreffende erklärt: „Es ist so gut, als hätte ich die Summe empfangen". [2]

Wenn noch hinzugefügt wird, dass bei der Eheschliessung der den Vertrag abschliessende Ausdruck die Trauung ist, so ergiebt sich aus dem Gesagten, dass für die vorliegende Frage klarzulegen ist:

1) War die Eheschliessung an eine Bedingung oder Voraussetzung in gesetzlich gültiger Form geknüpft, so dass ihre Gültigkeit von der Erfüllung der Bedingung resp. dem Zutreffen der Voraussetzung abhängig gemacht wurde?

2) Greift die Nichterfüllung der Bedingung resp. das Nichtzutreffen der Voraussetzung dadurch die Eheschliessung noch wirksamer an, dass ein Betrug vorliegt?

3) Hat eine Verzichtleistung auf die Bedingung resp. Voraussetzung von Seiten der Frau, zu deren Gunsten die Bedingung resp. Voraussetzung an den Vertrag geknüpft worden war, stattgefunden?

---

[1]) גמר ומקני נפשיה

[2]) הריני כאלו התקבלתי.

I.

Von einer Bedingung in gesetzlich giltigem Sinne können wir im vorliegenden Falle nicht sprechen, da einmal eine Bedingung ausgesprochen, und, wie wir gesehen haben, unmittelbar beim Abschluss des Vertrages selbst ausgesprochen werden muss und zweitens für die Fassung der Bedingungen eine bestimmte Form, und zwar im Allgemeinen die vorgeschrieben ist, dass die Bedingung doppelt ausgesprochen, das heisst neben dem positiven Ausdruck der Bedingung auch noch die negative Eventualität mit ihren Konsequenzen, mit der Ungültigkeit des Vertrages, ausdrücklich hervorgehoben werde. [1])

Wir haben es hier also nur mit einer Voraussetzung zu thun, die, trotz den zwischen dem Vater der Frau und seinem Schwiegersohne vorher gepflogenen Unterhandlungen, als unausgesprochen gelten muss, da sie während der Vollziehung der Eheschliessung nicht ausgesprochen wurde.

Im Allgemeinen gilt nun der Grundsatz: „Worte im Herzen sind keine Worte“ [2]). Das heisst, unausgesprochen oder in gesetzlich ungültiger Weise ausgedrückte Voraussetzungen haben auf die Rechtskräftigkeit des Vertrages keinen Einfluss. Allein wir finden Ausnahmen. Schon in der Mischna, dem ältesten Theile des Talmud, heisst es, ohne dass eine entgegengesetzte Meinung mitgetheilt wäre: „Wenn ein krank darniederliegender Mann alle seine Güter Anderen verschreibt und sich ein noch so kleines Stück reservirt, so ist die Schenkung unerschütterlich fest (d. h. auch im Falle der Wiedergenesung des Kranken); hat er aber für sich nichts reservirt, dann ist die Schenkung nicht fest (d. h. im Falle der Wiedergenesung des Kranken hinfällig [3]). Diese Entscheidung wird dann auch auf andere Fälle übertragen [4]) und von allen späteren Erklärern und Sammlern unbedingt angenommen und im Codex R. Joseph Karo's [5]) mit der ausdrücklichen Bemerkung verzeichnet, dass, wenn der Kranke sich nichts reservirt hat, bei seiner Wiedergenesung die Schenkung rückgängig wird, auch wenn er in einer nicht nur bei kranken Testatoren, sondern in allgemein rechtskräftiger Form die Schenkung vollzogen

---

[1]) תנאי כפול (doppelte Bedingung.)

[2]) דברים שבלב אינם דברים.

[3]) B. Talmud Traktat Baba Bathra 140b.

[4]) Daselbst 150b; Pea Abschnitt III, § 7 und Parallelstellen.

[5]) Choschen Mischpat § 250.

hat, und ferner, dass unter ähnlichen Voraussetzungen dasselbe auch vom Verkaufe und anderen Verträgen gilt [1]).

Die Begründung dieser Entscheidung finden alle, die sich darüber äussern, einstimmig darin, dass, wenn ein Kranker sein ganzes Vermögen verschenkt, daraus deutlich genug hervorgehe, dass er es nur in der Voraussetzung seines Ablebens thut. Hat er sich etwas reservirt, so ist es klar, dass er die Schenkung auch für den Fall seiner Genesung wollte gelten lassen; hat er aber alles verschenkt, dann sind wir Zeugen [2]), dass er nur in der Voraussetzung seines baldigen Ablebens gehandelt hat, denn „es steht fest, dass keiner seine Habe verschenkt, um dann an den Thüren der Leute zu betteln [3]).“

Wenn man diesen Grundsatz mit dem oben angeführten: „Worte im Herzen sind keine Worte“ zusammenhält, so ergiebt sich, dass die Voraussetzung nicht an sich, sondern zu dem Zwecke ausgesprochen werden muss, dass die Betheiligten beim Abschluss des Vertrags und die Richter bei Beurtheilung desselben das Vorhandensein der Voraussetzung konstatiren. Ist aber festgestellt, dass die Voraussetzung bei den Betheiligten zur rechten Zeit vorhanden war, dann ist es gleichviel, ob es durch Worte oder durch den Zusammenhang der Verhältnisse und Umstände festgestellt ist.

Dieses Konstatiren einer Voraussetzung durch den Zusammenhang der Verhältnisse und Umstände selbst — kurz mit den Worten: „Wir sind Zeugen“ bezeichnet — finden wir auf alle Arten von Verträgen und in einzelnen Fällen auf die Eheschliessung angewandt. Diese einzelnen Fälle, von denen einige schon im Talmud vorkommen, zeigen, dass der Grundsatz an sich seine volle Geltung auch in Bezug auf die Eheschliessung hat, dass er aber hier nur selten zur Anwendung kommt, weil bei Eheschliessungen solche Voraussetzungen nicht bestimmt genug konstatirt werden können.

So lautet eine Bestimmung: „Wer eine Frau genommen hat, ohne eine Bedingung zu machen, und erst später findet, dass die Frau ein Gelübde auf sich oder ein körperliches Gebrechen an sich hat, das gewöhnlich von Männern beanstandet wird, so ist die Ehe von zweifelhafter Gültigkeit [4]).“

---

1) Ebendaselbst. 2) אנן סהדי.

3) Vergl. מאירת עינים daselbst Zeichen 14: חזקה אין אדם נותן כל מה שיש לו לאחרים והוא ישאל על הפתחים.

4) Eben Haëser § 39, V. Wo aber die Voraussetzung mit voller Sicherheit konstatirt ist, wie bei איילונית, da ist die Eheschliessung entschieden als nichtig erklärt. Vergl. בית שמואל daselbst Zeichen 15.

Dagegen werden der Trauung vorangegangene Verabredungen und feste Vereinbarungen als sichere Beweise für das Vorhandensein der Voraussetzung betrachtet. So heisst es: „Wenn ein Mann zu einer Frau spricht: Sei mir durch diesen Denar angetraut mit der Bedingung, dass ich dir die Summe bis hundert ergänze, sie aber spricht: „Unter der Bedingung, dass du mir bis zweihundert ergänzest", und sie uneinig auseinandergehen, dann aber wieder zusammenkommen und die Trauung durch Ueberreichung des Denars vollzogen wird: so ist die Entscheidung, dass, wenn der Mann die Frau aufforderte, der Wille der Frau zu geschehen, und der Mann ihr die Zweihundert zu ergänzen hat; wenn aber die Frau den Mann aufgefordert hat, dann ist die Eheschliessung als auf Grundlage seiner Bedingung vollzogen zu betrachten, und hat er ihr nur die Hundert zu ergänzen [1]." Hier wird nun nur davon gesprochen, dass die Voraussetzung, wie sie aus den Verabredungen sich ergiebt, verpflichtend ist, nicht aber davon, ob die Eheschliessung als ungiltig zu betrachten sei, falls z. B. der Mann die zweihundert Denar nicht bezahlt. Der Grund liegt wesentlich darin, dass, wenn auch die Voraussetzung konstatirt ist, es bei Eheschliessungen nur schwer nachzuweisen ist, ob die Voraussetzung von solcher Bedeutung in den Augen des betreffenden Theiles war, dass er für den Fall des Nichtzutreffens der Voraussetzung die Ehe als nichtig erklären will. Objektiv lässt sich das überhaupt nicht nachweisen, da thatsächlich der Fall oft genug vorkommt, dass eine Braut ihrem Verlobten treu bleibt, auch wenn sie erfahren hat, dass er kein Vermögen besitzt und auch noch Schulden hat. Es ist darum auch ausgesprochen worden, dass hier jeder einzelne Fall aus den Persönlichkeiten und Verhältnissen selbst beurtheilt werden müsse [2].

In dem zur Begutachtung vorliegenden Falle nun ist nach der Darstellung der Klägerin bei ihr das Vorhandensein der Voraussetzung [3], dass der Mann ein bestimmtes Vermögen besitze, beim Vollziehen der Eheschliessung festgestellt durch die ihr bekannten zwischen ihrem Vater und dem Verklagten vor der Verlobung gepflogenen Unterhand-

---

[1]) Eben Haëser § 29 VIII. Vergl. בית שמואל daselbst Zeichen 21.

[2]) Vergl. Gutachten des R. Moses Sofer, Theil III, No. 82 לפי ראות עיני המורים יובנו הדברים.

[3]) Abgesehen davon, dass Klägerin (angeblich) direkt getäuscht worden ist, hat auch die gegen ihren Vater, der ihre Sache vertrat, und der ihr gewiss von der Angabe des Mannes Mittheilung machte, begangene Täuschung dieselbe Wirkung wie eine gegen sie selbst gerichtete. Vergl. Gutachten: R Joseph Saul Nathansohn: Schoël Umeschib III. Folge No. 1.

lungen. Aber so sicher wir das auch annehmen können, so bleibt uns immerhin fraglich, ob die Klägerin im Augenblicke der Trauung, da sie den Mann bereits näher kennen gelernt hatte, von der Eheschliessung zurückgetreten wäre, wenn sie den wahren Vermögensstand des Mannes erfahren hätte. Da käme es auf die Persönlichkeiten, auf den Grad der Beziehungen und andere Momente an, die jetzt der Beurtheilung sich entziehen. Doch dürften wir in dieser Beziehung zu etwas Bestimmterem gelangen, wenn wir erst die Frage II erledigen.

II.

Greift die Nichterfüllung der Bedingung, resp. das Nichtzutreffen der Voraussetzung dadurch die Eheschliessung noch wirksamer an, dass ein Betrug vorliegt?

In der Mischna findet sich folgende Stelle: „Wer mit einer Frau die Ehe schliesst, und nachher sagt, er habe gemeint, sie sei die Tochter eines Ahroniden (dem Priesterstamme Angehörigen), und sie ist die Tochter eines Leviten, sie sei arm und sie ist reich, sie sei reich und sie ist arm, so ist die Eheschliessung unantastbar, da sie ihn nicht getäuscht hat“[1]), was Maimonides[2]) dahin ergänzt, dass dasselbe auch von dem Falle gelte, wenn die Frau den Einwand erhebt, dass sie den Mann für reich gehalten, während er in Wirklichkeit arm sei[3]).

Die Motivirung: „da sie ihn nicht getäuscht hat“ darf nicht missverstanden werden. Die Täuschung an sich, der Betrug als solcher kommt im Allgemeinen bei der Frage nicht in Betracht; er ist vielmehr nur soweit ein Grund, die Eheschliessung ungiltig zu machen, als der andere Theil in einer falschen Voraussetzung die Eheschliessung vollzog. Dass in der angeführten Stelle dennoch die Giltigkeit der Eheschliessung damit begründet wird, dass „sie ihn nicht getäuscht“, und nicht wie gewöhnlich damit, dass „Worte im Herzen keine Worte sind“ und er von keiner Bedingung während des Aktes der Trau-

---

1) Traktat Kidduschin fol. 62a.

2) Jad Hachasaka Traktat Ischut VIII § 6.

3) Es muss bemerkt werden, dass hier die Voraussetzung nicht konstatirt, sondern nur von dem betreffenden Theile behauptet wird. Es kann jemand eine reiche Frau vorziehen, ein anderer wieder eine solche, die ihm alles verdankt, ebenso wie in den Augen des Einen es ein Vorzug der Frau sein mag, dem Stamme Ahron anzugehören, in den Augen des Andern aber nicht. Der Fall scheidet somit aus dem Kreise der Verträge aus, bei denen der Grundsatz: „Wir sind Zeugen“ zur Anwendung gelangen kann, aus welchem Grunde bei der Frage I trotz der scheinbaren Aehnlichkeit diese Stelle nicht berührt wurde.

ung gesprochen und seine Voraussetzung, dass sie reich, arm, eine Ahronidin etc., sei, auch nicht in die Kategorie der Voraussetzungen gehört, von denen das „Wir sind Zeugen“ seine Anwendung findet: das hat folgenden für unsere Frage wichtigen Grund.

Wir nehmen an, dass Einer bei der Eheschliessung etwas voraussetzen kann, ohne davon die Gültigkeit der Handlung abhängig zu machen; wenn er aber will, dass, im Falle seine Voraussetzung ihn täuscht, die Ehe ungültig sein solle, dann muss er das ausdrücklich aussprechen. Wir können also annehmen, dass mit Ausnahme der selbstverständlichen, aus den Verhältnissen und Handlungen sich ergebenden Bedingungen jede unausgesprochene Voraussetzung für den Betreffenden im Augenblicke der Eheschliessung — denn nur auf diesen Augenblick kommt es ja an — von keiner wesentlichen Wichtigkeit im Range einer Bedingung war, da er sie sonst ganz gewiss ausgesprochen hätte. Alles das fällt jedoch in sich zusammen, wenn die andere Seite ihn getäuscht, u. z. so getäuscht, dass er nicht im geringsten daran zweifelte, dass seine Voraussetzung in Wirklichkeit zutrifft. Da sagen wir, dass er nicht darum bei der Eheschliessung davon schwieg, weil es ihm nicht von wesentlicher Wichtigkeit war, sondern weil er nicht im geringsten daran zweifelte, dass das wahr sei, was der Andere ihm gesagt. — Aber noch ein zweites, auf den ganzen Begriff der Eheschliessung zurückgehendes Moment kommt bei der Täuschung in Betracht. Wir haben gesehen, dass der Akt, durch den die Eheschliessung vollzogen wird, den inneren unabänderlichen Entschluss der Betreffenden zum Ausdruck bringt. Bei einer beabsichtigten Täuschung ist daher nicht nur der Gedanke, dass der Getäuschte unter falscher Voraussetzung in die Eheschliessung willigt, sondern vor Allem der Gedanke, dass der Täuschende selbst in dem Bewusstsein, dass er täuscht, und dass beim Bekanntwerden der Täuschung die Frau gegen die Eheschliessung protestiren wird, seinen innern Entschluss nicht ernst nimmt und den Ausdruck des Entschlusses nicht ernst meint. So heisst es in der einzigen Stelle, in der ausser den oben Behandelten noch von einer Täuschung als Motiv die Rede ist: Wenn er sagt: „Unter der Bedingung, dass ich ein Ahronide bin“ und er ist ein Levite etc., dann ist selbst, wenn sie sagt: „Ich war innerlich entschlossen, sein Weib zu werden, auch wenn er kein Ahronide etc. ist,“ die Eheschliessung dennoch ungiltig. Und ebenso ist es, wenn sie ihn getäuscht hat[1]). Ihre Verzichtleistung genügt in dem Falle nicht, da ihre Verzichtleistung nur „Worte im Herzen waren“, wie der

[1]) Kidduschin fol. 49 b.

Talmud dort motivirt, und auch, weil jetzt auch der Ernst seiner Entschliessung in Frage steht[1]).

Da nun in unserem Falle die hier ausgeführten Gründe zutreffen, da 1), wie in I nachgewiesen ist, hier die Voraussetzung, dass der Mann Vermögen besitze, sofern die Angaben richtig sind, bei der Klägerin im Augenblick der Eheschliessung, obgleich nicht gesagt werden kann, welches Gewicht sie auf die Voraussetzung legte, immerhin als vorhanden konstatirt ist, da 2) der Betrug angeblich so täuschend war, dass die Klägerin die Richtigkeit ihrer Voraussetzung gar nicht bezweifeln konnte, da endlich 3) der Beklagte angeblich wissen musste, dass auf den Stand seines Vermögens grosses Gewicht gelegt wurde, und wissen musste, dass die Klägerin nur unter jener Voraussetzung in die Eheschliessung willigte, so wäre die Auffassung immerhin zulässig, dass hier das: „Wir sind Zeugen" zur Anwendung komme, und da die im Range einer vollgiltigen Bedingung stehende Voraussetzung eine falsche, trügerische war, die Eheschliessung als eine ungiltige zu erklären sei, wenn wir nicht noch Frage III zu behandeln hätten.

---

[1]) Dass der Talmud das Motiv „Worte im Herzen sind keine Worte" anführt, will durchaus nicht den zweiten Grund ausschliessen, sondern es geschieht, weil, wenn es „gesprochene Worte" wären, auch der andere Grund hinfällig würde. So fügt auch R. Moses Isserles hinzu, dass nur dann die Eheschliessung gültig sei, wenn die Frau ausdrücklich sagte, sie sei zufrieden, auch wenn er kein Ahronide ist (Eben Haëser Cap. 38 § 24), in welchem Falle der Mann natürlich auch nicht mehr im Bewusstsein der Täuschung handelte. [Dahin ist, was חלקת מחוקק sagt: נמצא הכבים לדבריה zu verstehen, ebenso was בית שמואל bemerkt: ולא אמור לא כי אלא בתנאי כך וכך]. Hierher gehört auch eine Stelle in R. Nissim (Abschnitt המדיר zum Thema קדשה על תנאי). Es wird von den Glossatoren darauf hingewiesen, dass in unserer Stelle, die die nachträgliche Versicherung der Frau, sie habe auf das Eintreffen der Bedingung von Anfang an verzichtet, nicht gelten lasse, ein auffallender Widerspruch enthalten sei gegen den Grundsatz, dass eine Verzichtleistung selbst nachträglich zulässig sei. Darauf giebt R. Nissim eine Antwort, die zwar in ihrer Ausführung auf den Unterschied hinweist zwischen Bedingungen, die den persönlichen geistigen oder materiellen Gewinn bezwecken, und solchen, bei denen kein Gewinn in Betracht kommt; begründet ist jedoch diese Antwort im wesentlichen auf Folgendes: Eine Verzichtleistung kann nur dort Raum finden, wo eine Bedingung stattgefunden hat, aber zu behaupten, dass sie die Bedingung von vornherein nicht ernst genommen habe, liegt nicht in ihrer Macht, da sie geschwiegen und der Mann aus ihrem Schweigen geschlossen hat, dass sie auf die Bedingungen eingegangen sei. Von einer Entschliessung ohne Bedingung sei nicht die Rede. Genau genommen zeigt sich hier also wieder der Unterschied zwischen einer Bedingung und einer Täuschung. R. Josef Karo hat die Bedingungen: „dass ich dir hundert Gulden geben werde etc." scharf unterschieden und auseinandergehalten von den Fällen, in denen der Mann oder die Frau sagt: „Unter der Bedingung, dass

III.

Hat eine Verzichtleistung von Seiten der Frau, zu deren Gunsten die Voraussetzung war, im vorliegenden Falle stattgefunden?

Obwohl unter den alten Autoritäten eine Meinungsverschiedenheit darüber herrscht, ob die Verzichtleistung nur zwischen den Betheiligten, oder vor Zeugen ausgesprochen werden müsse, so ist doch von den Spätern bestimmt worden, dass jede auch ohne Gegenwart von Zeugen vollzogene Verzichtleistung Geltung habe. Streiten die beiden Eheleute darüber, ob eine Verzichtleistung stattgefunden, so können wir keinem von ihnen mehr Glauben schenken als dem anderen, und die Eheschliessung wird als eine zweifelhafte betrachtet, d. h. dass keiner den andern zur Erfüllung der Pflichten zwingen könne, dass aber zur Wiederverheirathung der Scheidebrief nöthig, die Auflösung der Ehe unbedingt erforderlich sei. — Eine unausgesprochene Verzichtleistung, das stillschweigende Aufgeben der Voraussetzung kann jedoch im Allgemeinen nicht in Betracht kommen, da auch hier, wie wir gesehen haben, der Grundsatz gilt: „Worte im Herzen sind keine Worte“. —

Allein gerade aus diesem Grunde muss die stillschweigende

---

ich das oder jenes bin“ (Cap. 38 § 24). R. Moses Sofer, der in seinem Gutachten III No. 82 eine ähnliche Frage behandelt und unsere Stelle mit dem ihn überall auszeichnenden umfassenden Blick erklärt, gelangt ebenfalls zum Resultate, dass eine solche Täuschung die Eheschliessung ungiltig machen könnte, will aber praktisch keine Konsequenzen daraus ziehen, weil er zur Erledigung der ihm vorliegenden Frage es nicht nöthig hat, und weil in den Gutachten R. Simon ben Zemachs [תשבץ I No. 130] eine entgegengesetzte Entscheidung sich findet. Wenn man jedoch genau die Fälle vergleicht, ergiebt sich, dass der dem R. Simon b. Zemach vorgelegene Fall gar nicht und auch der von R. Moses Sofer behandelte nur wenig für unsere Frage massgebend sein könne. Beim ersteren handelt es sich darum, ob ein vom Manne verbreitetes Gerücht [קול], er sei ein reicher Mann, eine Täuschung sei, und da wird mit Recht behauptet, dass die Frau das nicht hätte glauben müssen, sie hätte also ihre Bedingung aussprechen sollen; der von R. Moses Sofer behandelte Fall ist derart, dass der Mann fremd war, und gesagt hat, er sei reich. In beiden Fällen hätte die Frau sich überzeugen oder die Bedingung aussprechen sollen. In unserem Falle aber haben sich Vater und Tochter überzeugt halten müssen, da ersterer das allgemein als zuverlässig anerkannte Ueberzeugungsmittel, die Geschäfts- und Geheimbücher geprüft hat, wie sollte sie da noch eine Bedingung aussprechen, wo sie sich so untrüglich überzeugt zu halten berechtigt war. — Vgl. das instruktive Gutachten des R. Moses Münz-Altofen in seiner 1827 (Prag) erschienenen Sammlung No. 26, wo zur Frage über המזכן מעות לחתנו zu bemerken ist, dass dort die Voraussetzung war, dass dem Mann eine Summe gegeben werde, was noch immer nicht ausgeschlossen ist, während hier die Voraussetzung war, dass der Mann ein Vermögen im Besitz habe, und das schon als damals falsch erwiesen ist.

Verzichtleistung wieder zur vollen Geltung gelangen in den Fällen, wo, wie wir bereits gesehen haben, jene Regel keine Anwendung findet, das ist da, wo aus dem ganzen Zusammenhange der Handlungsweise die Voraussetzung, hier die Verzichtleistung, auch ohne gesprochene Worte deutlich und sicher genug konstatirt war. Selbstverständlich kann, wenn die Verzichtleistung in einem Augenblicke in gültiger Weise stattgefunden, kein Widerruf mehr in Betracht kommen, da ja in jenem Augenblicke die Eheschliessung unwiderruflich vollzogen ist.

Nun haben wir eine Bestimmung, die in dem Begriff der Eheschliessung von dem Verhältniss zwischen dem Vertrage und dem religiös sittlichen Gesichtspunkt eine sehr bedeutsame Auffassung zeigt. Diese Bestimmung lautet: „Wenn einer unter Bedingungen eine Ehe geschlossen, seine Frau aber heimgeführt, mit ihr ehelich gelebt hat, ohne die Bedingungen zu wiederholen, so ist die Ehe, auch wenn die Bedingungen nicht erfüllt sind, soweit giltig, dass sie nur durch den Akt der Scheidung gelöst werden kann[1].“ Die Motivirung dieser Bestimmung ist der Grundsatz: „Kein Mensch macht aus seiner Ehe ein Concubinat“. In die Eheschliessung als Vertrag willigt man bedingungsweise ein, nicht aber in die Heimführung oder gar den ehelichen Umgang. Es ist wohl möglich, dass Einer hiervon eine Ausnahme macht, dann muss er aber die Bedingung ausdrücklich bei der Heimführung wiederholen. Es muss bemerkt werden, dass diese ganze Bestimmung auf einer Grundlage ruht, die heut zu Tage fehlt. Die Trauung war in alter Zeit, u. z. in vielen Gegenden bis in das zwölfte Jahrhundert hinein — von der Heimführung zeitlich so weit auseinander, wie etwa jetzt die Verlobung von der Trauung. — Eine Bedingung, die so lange Zeit vorher gemacht worden ist, musste, wenn sie aufrecht erhalten wird, bei der Heimführung wiederholt werden, während bei dem unmittelbaren Aufeinanderfolgen von Trauung und Heimführung eine Wiederholung als nicht unbedingt erforderlich bezeichnet werden konnte.

Allein da im vorliegenden Falle die Bedingung überhaupt nicht ausgesprochen, sondern in der Form einer Voraussetzung, die ihre Quelle in der der Trauung lange vorausgegangenen Unterredung hatte, in Betracht kommt, so kommt dasselbe, was jene Bestimmung in Bezug auf die Heimführung sagt, hier vollständig zur Geltung. Da jetzt die ganze Entscheidung von dieser Bestimmung abhängig wird, so müssen

---

[1]) Talmud Kethuboh 72b; Maimonides Traktat Jschuth Cap. VI § 23; Eben Haëser Cap. 38 § 34.

wir diese genau definiren. Aus dem, was in vielen umfangreichen Auseinandersetzungen über diese Frage gesagt worden ist, ergiebt sich im Wesentlichen der Gedanke, dass jeder, dem bestimmte Bedingungen und Voraussetzungen bei der Eheschliessung vorschweben, will, wenn er noch so grosses Gewicht auf seine Voraussetzungen legt, nur dass der Vertrag wieder gelöst, die Ehe wieder aufgelöst, geschieden, durchaus aber nicht, dass sein ehelicher Umgang rückwirkend als ein von dem Gesetze nicht begründeter, nicht geheiligter erklärt werde. Wenn nicht die Bedingung auch auf die Heimführung ausdrücklich ausgedehnt wird, so nehmen wir an, dass es nur in dem angedeuteten Sinne geschah. Das liegt deutlich in dem, was im Talmud darüber gesagt ist: „Hat Einer eine Frau bedingungsweise sich angetraut und sie ohne Bedingung heimgeführt, so sagt Rab, sie müsse einen Scheidebrief haben (wenn die Ehe aufgelöst werden soll). Da bemerkt Abaji: Meine nicht, Rab's Grund läge darin, dass der Mann, nur weil er die Bedingung nicht wiederholt hat, auf die Bedingungen verzichtet hat; nein, Rab's Grund ist, weil keiner seine Ehe zum Konkubinat macht.“ Das will sagen: Meine nicht, dass, weil er die Bedingung nicht wiederholt hat, er ganz auf die Bedingung verzichtet, denn sonst wäre ja die Eheschliessung vollständig in allen Theilen giltig, während Rab doch nur vorsichtig sagt, dass sie eines Scheidebriefes bedarf; er meinte vielmehr nur, dass der Mann nicht will, man solle nachträglich seine Ehe als ganz nichtig erklären und rückwirkend seinen ehelichen Umgang als Konkubinat bezeichnen.[1]) Er lässt seine Bedingungen stehen[2]) für die Pflichten, die aus dem Vertrage sich für ihn ergeben, er lässt seine Bedingung aufrecht stehen, um eventuell einen un-

[1]) Vergl. Raschi zur Stelle לענין גט דקסבר אאעבב״ז וכו׳ אבל לענין ממונא בתנאי קאי und Chelkath Mechokek Cap. 38 § 59 über כניסה und בעל, wo nachgewiesen ist, dass nicht neue קידושין, sondern מחילה, wie ja כנס ohne בעל beweist, die Grundlage der Bestimmung bildet. Raschi's Erklärung bleibt im Wesentlichen aufrecht, auch wenn wir nicht auf בעל, das heisst auf neue קידושין, sondern auf כנס d. h. mit Aufrechthaltung der alten Kidduschin den Grundsatz: אאעבב״ז beziehen. Maimonides bringt für כנס nur den Grund von מחל, was scheinbar gegen die Stelle לא תימא ist (Vergl. die Erklärer des Maimonides z. St. Ischuth Cap. 7 § 23). Nach der dargestellten Auffassung der Stelle kann אחולי אחליה mit לפי שאין etc. begründet werden und will die Stelle sagen: לא תימא טעמיה דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה. Meine nicht, dass das Nichtwiederholen der Bedingung an sich beweise, dass diese aufgegeben wurde [ר״ל אלא טעמיה דרב לפי שאין אעבב״ז מטעם זה אחולי אחליה], sondern das ist nur bewiesen, „weil keiner seine Ehe zum Konkubinat macht“, wobei die Heimführung schon genügt.

[2]) Vergl. die Ansichten, die חלקת מחוקק 38 Zeichen 59 bringt, nach denen sogar התנה בביאה nicht hilft.

bestrittenen, der anderen Seite die Schuld zuschiebenden Scheidungsgrund zu haben, nicht aber für die religiös-sittliche Seite der Eheschliessung, nicht um den Scheidungsakt eventuell überflüssig zu machen. Er verzichtet mit der Heimführung darauf, dass die Eheschliessung von seiner Bedingung oder Voraussetzung abhängig sei. Wir müssen hier die Bestimmung anführen, dass, wenn in solchem Falle die Frau, ohne dass eine Scheidung in vorgeschriebener Form stattfand, mit einem Andern eine Ehé geschlossen, sie von beiden Männern durch einen Scheidungsakt getrennt werden muss,[1]) weil der hier ausgeführte wie jeder im Allgemeinen noch so wahre Grundsatz in speziellen Fällen die Möglichkeit einer Ausnahme nicht in Abrede stellt.[2]) Es kann immerhin sein, dass dieser oder jener kein Gewicht darauf legt, die Heiligkeit seines Ehelebens über allen Wandel der Zustände und Verhältnisse zu erheben, und in Rücksicht auf diese Möglichkeit räumen wir der zweiten Ehe den Werth einer zweifelhaften Giltigkeit ein, so dass sie durch den Scheidebrief aufgelöst werden muss; im Allgemeinen aber bleibt der Grundsatz wahr.

Nach den vorstehenden Auseinandersetzungen dürfte es genügen, auf die in der Hochgeneigten Zuschrift des Königlichen Landgerichts angezogenen „Blätter für Rechtsanwendung zunächst in Bayern“ (Jahrgang 48 No. 2 § 11) mit einer kurzen Bemerkung einzugehen. Von dem, was dort gesagt wird, gehört nur § 2 hierher:

„Irrthum macht die Einwilligung in die Ehe ungiltig, wenn er von der Person des anderen Ehetheils hervorgerufen ist und einen Hauptumstand betrifft. Duschak § 7, Fassel § 57, 58 will diese Erklärung auf die Verlobung einschränken.“

Es ist hier nicht der Ort, in eine Kritik dieser Schriften, auf die die „Blätter für Rechtsanwendung“ hier hinweisen, einzugehen. Aber nach unseren Ausführungen ist es klar genug, dass, während Fassel den Ausdruck „Verlobung“ für Eheschliessung setzte und den Begriff der letzteren mit dem der Heimführung verwechselte, Duschak den Unterschied, ob es sich darum handelt, die Ehe nach der Eheschliessung (von ihm Einwilligung in die Ehe[3]) genannt) oder nach

---

[1]) Eben Haëser Cap. 38 § 35.

[2]) Der ספק ist, ob eine מחילה stattfand, das Motiv der מחילה aber wird immer in dem אין אדם עבב״ז gefunden werden.

[3]) Diese Bezeichnung der Eheschliessung mit „Einwilligung in die Ehe“ bei Fassel und später bei Duschak [Frankel schreibt: „Verlöbniss“] ist auf die Verlegenheit zurückzuführen, wie die Kidduschin, die Ueberreichung des Ringes,

der Heimführung aufzulösen,[1]) ganz und gar ausser Acht lässt. Das kann jedoch daran nichts ändern, dass dieser Umstand, den alle massgebenden Autoritäten hervorheben, und der in dem ethischen Begriff der Ehe sowohl, wie in der talmudischen juristischen Auffassung seine volle Begründung hat, thatsächlich besteht, so dass unstreitig dem Irrthum die Kraft abgesprochen werden muss, die Ehe nach erfolgter Heimführung ungiltig zu machen.

Seit den Jahrhunderten, in denen das biblisch-talmudische Recht seine Grundlagen erhielt, haben sich die Zeiten, Verhältnisse und Anschauungen wesentlich verändert, allein das, was der Talmud in alter Zeit von der sittlichen Bedeutung der jüdischen Eheschliessung gesagt hat, hat nur insofern eine Entwickelung erfahren, als jene Auffassung in unserer Zeit für die Eheschliessung der ganzen gesitteten Menschheit zutrifft, und jetzt wohl allen entwickelten Völkern aus der Seele gesprochen ist das Wort des Talmud: „Kein Mensch will seine Ehe zum Concubinate machen!“ Und gilt das vom Manne, so kann, wenn möglich, mit noch grösserer Entschiedenheit behauptet werden, dass die Frau in dem Augenblicke, da sie sich von dem Manne heimführen lässt, auf alle von ihr gestellten Bedingungen und gehegten Voraussetzungen in dem hier in Betracht kommenden Sinne vollständig verzichtet. Anzunehmen, dass die Frau ihren Bedingungen und Voraussetzungen die Kraft einräumt, die Ehe rückwirkend aufzuheben, hiesse nach den angeführten Gesichtspunkten dasselbe, wie wenn man behaupten wollte, dass sie, falls der Mann sie getäuscht haben sollte, entschlossen sei, sich selbst zu strafen. Nein. Die Frau, die sich dem Manne zu ehelichen Umgange hingiebt, kann unmöglich wollen,

---

rechtsbegrifflich von der Chuppa, der Trauung, zu unterscheiden sei. Da aber diese „Einwilligung in die Ehe“ die wesentlichsten Merkmale der Eheschliessung besitzt, da sie nur durch einen Scheidungsakt gelöst werden kann, da ferner nach ihr jeder fremde Umgang mit der Frau Ehebruch ist, nannten wir die Kidduschin schlechthin: Eheschliessung. Sie ist die Eheschliessung als Vertrag. Die Chuppa dagegen bezeichneten wir mit: Heimführung. Die Eheschliessung ist der Vertrag, der negativ sofort in volle Wirkung tritt; die positiven Rechte und Pflichten aber erst für die Zeit nach der Heimführung vorbehält. Darauf ist der Ausdruck גמר Abschluss, der bei Chuppa vorkommt, zu beziehen. Der Vertrag, der קנין, ist aber wenn er rite vollzogen ist, darum nie weniger als abgeschlossen zu betrachten, weil nach ihm alle Punkte, die er umfasst, nicht sofort ausgeführt werden sollen.

[1]) Der angezogene § 7 in Duschak: Das mosaisch-talmudische Eherecht etc. (Wien 1864) lautet: „Ein Irrthum macht die Einwilligung und die Ehe ungiltig; wenn er entweder in der Person des künftigen Ehegatten vorgegangen ist, oder einen andern Hauptirrthum betrifft oder die Erwartungen der verabredeten Bedingungen getäuscht worden sind“.

dass irgendwelche, noch so bittere Enttäuschungen ihr neben dem Leid, das sie ihr bereiten, auch noch ihren ehelichen Umgang rückwirkend als der Weihe entbehrend hinstellen und vielleicht auch einen Schatten auf die aus dieser Ehe stammenden Kinder werfen sollen.

Wäre in solchen Fragen Raum für eigene Ansichten, man könnte geneigt sein, das mit Sicherheit zu behaupten. Aber das Gesetz nimmt Rücksicht auf die Möglichkeit, dass die Eheschliessenden diese hohe sittliche Auffassung von der Ehe nicht hatten,

und erklärt darum,

wenn auch anerkannt wird,

1) dass die Voraussetzung, der Beklagte sei ein wohlhabender Mann, während er verschuldet war, sofern die Angaben der Klägerin sich bewahrheiten, bei der Eheschliessung vorhanden war;

2) dass der von dem Beklagten begangene Betrug die Täuschung so vollendete, dass die Klägerin nur darum eine dahinzielende Bedingung nicht ausdrücklich hervorhob, weil sie durch die Täuschung sich vollständig überzeugt hielt;

dennoch

in Erwägung, dass jede Bedingung und Voraussetzung, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil erwiesen ist, bei der Heimführung nur auf die Rechte und Pflichten bezogen und aufrechterhalten werden, um eventuell einen bestimmenden Scheidungsgrund zu haben, nicht aber darauf ausgedehnt werden, dass im Falle der Täuschung der eheliche Umgang rückwirkend als der Weihe entbehrend hingestellt werde,

diese Ehe auch auf Grundlage der Aussagen der Klägerin soweit für giltig, dass sie nur durch einen in vorgeschriebener Form vollzogenen Scheidungsakt aufgelöst werden kann.

Frankfurt a. M., 23. Juni 1884.[1]

Dr. Horovitz, Rabbiner.

---

[1]) Die Entscheidung des Königl. Landgerichts, die inzwischen rechtskräftig wurde, erfolgte bereits am 1. Juli 1884 und lautete auf Grundlage des vorstehenden Gutachtens dahin, dass „die Ungiltigkeitserklärung einer jüdischen Ehe unter vorliegenden thatsächlichen Verhältnissen ausgeschlossen ist“. —

Die Constituten

der sämmtlichen hessischen Judenschaft im Jahre 1690.

(Hebräische Abtheilung Seite 77 bis 85).

Von

Dr. L. Munk.

Einen nicht unwesentlichen Beitrag für die Geschichte der Juden in Hessen-Cassel bietet das im Besitze des Vorsteheramtes der Israeliten zu Cassel befindliche „Constitutenbuch der sämmtlichen hessischen Judenschaft“, dessen mehrfach in landesherrlichen Verordnungen und Berichten der Oberrentenkammer Erwähnung geschieht[1]. Die in diesem Buche niedergelegten Statuten wurden während des siebzehnten, achtzehnten und eines Theiles des neunzehnten Jahrhunderts von den Juden sowohl, als auch von den landesherrlichen Beamten für bindend erachtet, die Landrabbiner und die judenschaftlichen Schreiber wurden in ihrer Vereidigung auf dieselben verwiesen, und die judenschaftliche Commission sowie die Oberrentenkammer nahmen dieselben in zweifelhaften Fällen zur Grundlage ihrer Entscheidungen[2]. — Das Constitutenbuch enthält eine Abschrift und deutsche Uebersetzung eines alten, nicht mehr vorhandenen Buches, das bereits im Jahre 1734 von dem derzeitigen Landrabbiner Veit Singer als Statutenbuch „ספר תקנות“ bezeichnet wurde[3]. Im Jahre 1690 und in den folgenden Jahren führte

---

[1] Cf. Gn. Bef. v. 2. April 1750 § 10. — Cammer. Comm. v. 19. August 1793. — Kopp. Handbuch zur Kenntniss der Hessen-Casselischen Landesverfassung und Rechte VI 456. V 503. Dsb. Bruchstücke zur Erläuterung der deutschen Geschichte und Rechte II 158.

[2] Cf. Kopp a. a. O., ferner § 8 der Eidesformel der Landrabbinen, Sammlung landesherrl. Verordnungen VI 638 und Judenschaftliche Rechnung de 1808 pag. 7.

[3] Cf. Constitutenbuch pag. 251 und 259.

Letzteres den Namen eines „פנקס של הקהל דמדינת העסן“ „der sämmtlichen hessischen Judenschaftl. Buch“[1]). — Die letztere Bezeichnung ist die richtigere, da es neben den Statuten noch andere die Judenschaft betreffende Aufzeichnungen enthält und als eine Art Protocoll der Judengemeinde in Hessen betrachtet werden kann. Sämmtliche Juden Hessens wurden nämlich seit dem sechzehnten Jahrhundert als Glieder eines קהל, einer grossen Gemeinde, betrachtet, wie dies der sog. Bundesbrief vom 14. November 1633 beweist. Derselbe beginnt mit den Worten: „In Versamlungk der Heuptter gemeiner Judenschafft sampt vndt sonders inwohner dess landess Ober vnd Nieder hessen, welche vohr diessem vndt nuhn lang her in einigkeit auch Verbindungk stedt, vnd vest dergestalt vndt also verbunden. dass keiner vonn dem andern sich zu scheiden noch zu absondern, ja vielmehr zusammen geheftet vndt verknipfft zu sein bleiben sollen und müssen“. Dieser Bestimmung entsprechen sowohl die für die Juden des Landes gegebenen landesherrlichen Verordnungen, als auch die von den Juden selbst zur Regelung ihres Einzel- und ihres Gemeindelebens festgesetzten Statuten. Letztere waren zumeist auf dem sogenannten יום, den „Versammlungstagen“ oder „Landtagen“ entstanden, welche seit dem sechzehnten Jahrhundert in der Regel nach je drei Jahren stattfanden[2]). — Auf diesen Versammlungen, welche vom Landesherrn berufen wurden[3]), mussten sämmtliche ראשי הבתים, alle Familienhäupter incl. der Wittwen erscheinen; jedes Ausbleiben, das nicht durch gerichtlich bestätigte unabwendbare Hindernisse entschuldigt war, wurde mit 5 bis 50 fl. Strafe belegt[4]). Selbstverständlich wurden diese Versammlungen, welche in der Regel ca. 23 Tage währten, von den Juden als eine schwere Belästigung empfunden, ihre häufigen Gesuche um Verminderung derselben wurden jedoch stets abschläglich beschieden[5]). In diesen Versammlungen, welche unter Vorsitz von landesherrlichen Commissarien zuerst in Cassel, später in einer Landstadt, zumeist in Spangenberg, zeitweise auch in Melsungen, Grebenstein, Borken und Gudensberg stattfanden, wurden die Veranlagungen für die dem Landesherrn zu zahlenden verschiedenen

---

[1]) Cf. Constitutenbuch 1.

[2]) Samml. ldhrl. Verord. VI 976. — C. B. pag. 1, 43 u. a.

[3]) Wegen einer ohne ausdrücklichen landesherrlichen Befehl abgehaltenen Versammlung wurde nach einem Fürstl. Rescr. v 30. März 1723 der Rabbiner Singer in 300 Cfl., die Vorsteher in je 200 Cfl. und alle, welche sich auf derselben eingefunden, in je 30 Cfl. Strafe genommen. — Kopp, Bruchstücke II 166.

[4]) S. l. V. VI 714. VII 39-1.

[5]) Cf. Extr. Geh. R. Pr. v. 9. Decbr. 1755.

Judenabgaben festgesetzt, der Landrabbiner ernannt, Vorsteher, Gelderheber und Delegirte zur Feststellung von Statuten und dgl. gewählt, sowie über alle die Judenschaft betreffenden Angelegenheiten Bestimmungen getroffen[1]). Eine Art Protocoll einiger Versammlungstage aus den Jahren 1690 bis 1738 sowie anderer Vorgänge und hauptsächlich von Bestimmungen des Landrabbinen und der Delegirten aus dieser Zeit bildet das „פנקס של הק״ל דמדינת העסין“, resp. „ספר התקנות“ genannte Buch. Es war zum grössten Theil in hebräischer, theilweise in deutscher Sprache mit jüdischer Cursivschrift auf 47 Blättern geschrieben; nur die Nummern der Seiten sowie einzelner Paragraphen waren in Quadratschrift gegeben. Jedes Blatt war mit עמוד=א׳, עמוד=ב׳, עמוד=ג u. s. w. überschrieben. Die Blätter 1—25 waren nur auf einer Seite, 26 und 35 gar nicht, 29—31, 33, 34, 36—46 auf beiden Seiten beschrieben; bei letzteren stand am Beginn der zweiten Seite stets עמוד=ב. — Die erste Eintragung in das Buch erfolgte in Spangenberg am 21. Siwan 450 (1690); die letzte in Cassel am 21. Tebeth 498 (1738). —

Das uns vorliegende Constitutenbuch enthält eine im Jahre 1740 — wahrscheinlich auf Befehl der Judenschaftlichen Commission — hergestellte genaue Abschrift und Uebersetzung jenes ספר התקנות auf 273 der Reihe nach numerirten Folioseiten. Das Original steht auf der linken Hälfte der Seite, die Uebersetzung in deutscher Schrift auf der rechten Hälfte, z. Th. auf der ganzen Seite. Die zwei letzten nicht numerirten Blätter enthalten ein in jüdischer Cursivschrift gegebenes sehr unvollständiges Sachregister. — Auf dem Einbanddeckel des Buches ist als Titel angegeben: „Constituten . . . Judenschaft. Praes. Cassel. 9. Dec. (?) 1740“. (Die Worte zwischen Constituten und Judenthum sind verwischt). — Eine kurze Inhaltsangabe des Buches giebt Kopp in seiner Abhandlung über „die Judenversammlungstage in politischer Hinsicht“ (Bruchstücke 158 fd.).

Im Folgenden wird der erste Theil des Buches, die im Jahre 1690 niedergeschriebenen Statuten, theils wörtlich, theils inhaltlich wieder-

---

[1]) Cf. C. B. pag. 43. — Kopp a. a. O. hat über „die Hessen-Casselischen Judenversammlungen in politischer Hinsicht“ eine eingehende Abhandlung veröffentlicht. In seinem Verzeichniss der Versammlungstage pag. 171 fehlt der von ihm selbst a. a. O. § 24 erwähnte aus dem Jahre 1723, der übrigens wie auch die Versammlungstage der Jahre 1708, 1711, 1714, im Constitutenbuch überhaupt nicht erwähnt wird. Dem Verzeichniss sind ferner hinzuzufügen die Versammlungstage im J. 1803 in Gudensberg (cf. Rechnung der Talmud-Thora-Casse 1800—1808) und 1806 (cf. Rechnung d. T.-T.-C. 1806—1809).

gegeben; die Anmerkungen enthalten Materialien zur Geschichte der Juden in Hessen-Cassel, sowie weitere Mittheilungen aus dem Constitutenbuche.

Anmerkungen

zum hebräischen Text S. 77—85.

1) Auch C. B. p. 47 heisst es von den Vorstehern אנחנו החתומי בסוף התקנות; die Unterschrift ist jedoch nicht erfolgt, während die Statuten aus den Jahren 1704, 1719, 1720 u. a. vom Landrabbiner und von den Vorstehern unterschrieben wurden. Die Namen der hier erwähnten Vorsteher s. C. B. p. 48.

2) Wolf Traube war Landrabbiner von Hessen bereits vor 1690, wie aus dem Worte כמקדם C. B. p. 19 ersichtlich; er fungirte sicher bis nach 1707 (cf. Randbemerkung C. B. p. 113). Ihm folgten Veit Singer vor dem Jahre 1718 (C. B. p. 142) bis nach 1734 (C. B, p. 269); Hirsch Kirchhain gest. 1779 (cf. Kirchhainer Memorbuch); Josef Hess 1780 (cf. Titelblatt seines בן פורת יוסף Fürth 1796); Josef Michael Kugelmann ca. 1790 (Judenschaftliche Rechnung d. 1791 p. 43); Löb Meyer Berlin ca. 1800 (Rechn. de Talmud-Thora-Cassa 1800—1803 p. 27) gest. 1814[1]); Dr. Ph. Romann 1836—1842; Dr. L. Adler 1852—1883.

3) Die erste Concession zur Anstellung eines Landrabbinen, die bisher aufgefunden, ist am 29. Juli 1625 vom Landgrafen Moritz ertheilt (Samml. ldhrl. Verord. Vorbericht § 108). Aus derselben ergiebt sich, dass die Hessischen Juden ihre Angelegenheiten vormals dem Rabbiner in Fulda, später dem zu Friedberg vorgelegt hatten (cf. C. B. p. 51). Da dadurch die Regalia dem Landesherrn entzogen werden, wird „den Juden mit Ernst auch vorbehaltener straff (dass Sie solches bisshero verschwiegen) vfferlegt, allhier in vnserm Fürstenthumb einen eigenen Rabbinen zu bestellen". Die erbetene „Ratification und Confirmation" des von ihnen „ahngeordneten" Rabbinen wird unter den Bedingungen ertheilt, dass 1) durch die Anstellung des Rabbinen keine Verminderung der landesherrlichen Regalien und Jurisdiction entstehen darf, 2) von allen durch den Rabbinen erkannten Strafen die Hälfte dem Fiscus einzuliefern ist, 3) dem Rabbiner ein mit „einem laiblichen Juden Aydt beladener Jude adjungirt werden soll, welcher

---

[1]) 1814—1829 versah das Stadtrabbinat in Cassel R. Samuel Josaphat.

dem Fiscus jederzeit" die Strafe berechnen und einzuliefern, sowie Alles, was zum Nachtheil der landesherrlichen „Jurisdiction und Gerechtigkeit practiciret werden solt" jedesmal „ohne angesehen einiges oder anderen Judenbannes oder Excommunication bey leib vndt lebens straff ahnzuzeigen" hat. — Eine ganz gleichlautende Verfügung wurde am 1. August 1656 vom Landgrafen Wilhelm erlassen, eine ähnliche am 1. October 1664 von der Landgräfin Hedwig Sophia; die letztere wird am 19. August 1665 dahin erläutert „dass gedachter Rabbiner zwischen Ihnen Juden, nach ihrem Mosaischen gehorsamb und Zwangsmitteln, wie andere Rabbiner im römischen Reich, ohne einigen unterschied insgemein von allen sachen vnd also auch der kündlichen Observanz und dem herkommen in diesem Fürstenthumb gemeess, in Civil- und Schuldsachen sonder jemands beeinträchtig - vnd verhinderung, zu erkennen, zu richten vnd zu schlichten, bemächtigt seyn soll". — cf. Confirmation des Landgrafen Carl L. vom 15. März 1679. — In der Judenordnung vom Jahre 1679 § 11 werden die Verordnungen betr. des Rabbinen und Adjuncten wiederholt und dabei bestimmt, dass Letzterer „jährlich acht Tage nach dem Neuen Jahr" vor „der Renth Cammer bei Straff 20 Fl. aufrichtige Rechnung" zu legen habe, damit der landesherrliche „Anpart" „treulich entrichtet werde." — § 12 derselben Judenordnung bestimmt, dass die Juden alle „Malefitz-Sachen" und in die „Peinlichkeit laufende Verbrechungen" unaufgefordert ohne Rücksicht auf den Judenbann der Obrigkeit anzuzeigen haben und bei Verlust des Schutzes und ihrer Güter dieselben nicht von dem Rabbiner entscheiden lassen dürfen. — Seit dem Jahre 1739 (Judenordnung vom 12. August 1739) durften die Strafen von dem Rabbiner nur in Anwesenheit eines oder mehrerer judenschaftlicher Vorsteher erkannt werden, das Strafprotokoll musste von Rabbiner und Vorstehern unterschrieben und in hebräischer und deutscher Sprache ausgefertigt werden. Das deutsche Protokoll war unverzüglich vom Rabbiner dem landesherrlichen Beamten des Ortes, in welchem der Bestrafte seinen Wohnsitz hatte, einzureichen, welcher den dem Landesherrn zukommenden Antheil der Strafe von dem Bestraften einzubringen hatte, während der der Judenschaft zustehende Antheil an derselben von dem judenschaftlichen Einnehmer zu erheben war. Zur genaueren Kontrolle musste ausserdem nach Ablauf eines Jahres von Rabbiner und Vorstehern bei 50 Rthlr. Strafe und Verlust des Schutzes ein genaues Verzeichniss der erkannten Strafen sowie die judenschaftliche Rechnung überhaupt bei der Rentkammer eingegeben werden. Diese Bestimmungen wurden in der

Judenordnung von 1749 § 13, 14, 15 wiederholt und dem Rabbiner dabei auferlegt, dass er „bei Straffe der Cassation und sonstiger empfindlicher Ahndung allenthalben ohnparteyisch verfahren und die litigirenden Partheyen mit Sportuln nicht übernehmen, sondern sich mit denen ihm zu determinirenden Sportuln und Accidentien begnügen lassen“ solle. Dass alle Personalsachen zwischen Juden und Juden vor den Landrabbiner und die Appellation gegen die Bescheide desselben vor die Regierung in Cassel gehörten, ist aus den Rescript vom 25. Oktober 1764 und vom 24. April 1767 ersichtlich. — Im Jahre 1772 hatten die Landstände auf Beschränkung der Jurisdiction des Landrabbiners angetragen, wurden jedoch nach Extr. Geh. Rath. Protokoll vom 17. März 1772 zurückgewiesen. Auch ein Regierungsdecret vom 31. Mai 1788 wiederholt, dass die „Civilrechtshändel der Juden unter sich“ in erster Instanz vor den Landrabbinen gehören. Die ferneren Verpflichtungen, die dem Landrabbinen oblagen, ergeben sich aus der Eidesformel, mit welcher er verpflichtet worden, dieselbe besteht aus 13 Abschnitten cf. S. l. V. VI 637) und aus den Mittheilungen des Constitutenbuches.

4) Im Jahre 1721 erhielt der Landrabbiner eine aussergewöhnliche Zulage von 200 fl. (C. B. 183). Im Jahre 1791 betrug das feste Gehalt des Landrabbinen 250 Thlr. (Judenschaftl. Rechnung de 1791 p. 43); von 1800—1803 wurde ihm in Folge ldhrl. Resolution vom 27. August 1800 eine jährliche Zulage von 150 Thlr. (Rechn. d. Talm. Th. Casse 1800—1803 p. 27), von 1803—1806 eine solche von 100 Thlr. gegeben (Rechn. d. T. T. C. 1803—1806 pag. 39).

5) Der Sitz des Landrabbinats war im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert Witzenhausen. Noch im Jahre 1808 hatte die Gesammtjudenschaft nach einer Cameral-Resolution v. J. 1800 No. 166 die Halbschied von den Abgaben des Platzes, auf welchem die vormalige Wohnung des Landrabbiners gestanden, den Juden in Witzenhausen zu „restituiren“ (Judensch. Rechn. de 1808). Die Verlegung des Landrabbinats nach Cassel erfolgte erst i. J. 1772, wie Extr. Geh. Rath. Prot. v. 17. März 1772 ergiebt. — Der in Piderit, Geschichte der Haupt- und Residenz-Cassel 1882 pag. 193 erwähnte Rabbiner, — unter dessen Leitung sechzehn Juden i. J. 1649 das Versöhnungsfest gefeiert und, weil sie in Folge dessen die von der Landgräfin Amalie Elisabeth angeordnete Bekehrungspredigt im Rathhause versäumt hatten, in's Gefängniss geführt und mit harter Geldstrafe belegt wurden, während der Rabbiner selbst des Landes verwiesen wurde — war jedenfalls nur ein Privatrabbiner oder Lehrer. Es ist dies um so sicherer, als nach einem Reg.

Decret v. 15. Juni 1635 in Cassel nur ein Jude, Benedict Goldschmidt, welcher allein mit einem „Special privilegio begnadiget" worden, wohnen durfte (im Jahre 1647 wohnten in Cassel nach dem Fürstl. Bef. v. 13. December 1647 die Brüder Abraham und Simon Goldschmidt); jeder nicht privilegirte Jude, der über Nacht in Cassel sich aufhielt, musste für jede Nacht einen Dukaten Strafe zahlen. Die letztere Verfügung wurde am 27. Juni 1673 wiederholt; cf. auch Fürstl. Bef. v. 18. März 1746, Extr. Geh. R. Pr. v. 23. d. M. und Regierungsrescript v. 28. Mai 1746. — Auch in der Judenordnung v. 1749 wird diese Bestimmung aufrecht erhalten; nur wenn dem Reisenden vom Oberpostamt, von der Regierung, der Rentenkammer, dem Kriegs-Pfennig-Amt oder der Münze eine Bescheinigung ertheilt war, dass er vor einer dieser Behörden zu thun habe, war er vier Tage von Erlegung des Dukatens befreit. — Durch Cameral-Ausschreiben vom 28. Januar 1751 wurde bestimmt, dass für die Folge statt des Ducatens jeder inländische Schutzjude für jede Nacht einen Leib-Zoll von vier guten Groschen, jeder ausländische Jude acht gute Groschen zu entrichten habe. — Während der Jahrmärkte jedoch war den Juden der Aufenthalt in Cassel nicht nur gestattet, sondern der Besuch dieser Märkte war den Handelsjuden durch Fürstl. Ausschr. v. 3. November 1766 direct geboten, während das Hausiren in Cassel ihnen noch durch Reg. Rescr. v. 26. Febr. 1780 versagt wurde. Welche Bedeutung die Casseler Märkte für die Judenschaft hatten, zeigen auch die Bestimmungen des Constitutenbuches über die Anwesenheit des Rabbiners, des Vorstehers u. s. w. während der Zeit derselben in Cassel.

Für die Geschichte der Juden in Cassel ist ferner zu vergleichen Reg. Rescr. v. 27. November 1721 ihren Gerichtsstand betr., Rescr. v. 12. Januar 1731 über ihre Verpflichtung zur Leistung der Personallasten wie „Wachtdienst und Abeissen". — Durch Extr. Geh. R. Pr. v. 7. März und Reg. Rescr. v. 10. März 1766 wird den Juden der Ankauf von Häusern ausser in den Unterneustadt verboten; am 18. resp. 21. d. M. wird dies auch auf das Miethen ausgedehnt; cf. Extr. Geh. R. Pr. v. 2. und 23. November 1767, in denen zwölf Gassen benannt werden, welche den Juden zum Wohnen angewiesen. Am 2. März 1773 wird nach Geh. R. Pr. gestattet, eine Judenstrasse in Cassel anzulegen. — Das Verbot des Wohnens ausser in der Unterneustadt wird sogar am 25. Juli 1820 noch wiederholt. — Offene Läden in der Stadt zu halten, wird den Juden am 28. November 1775 gestattet, nachdem sie „dem gnädigsten Verlangen" gemäss sich bereit erklärt haben „a primo Januarii an die Boutiquen unter den Arcaden für 100 Rthlr. jährliche

Miethe anzunehmen und darin würklich feil zu halten". — In Folge einer Beschwerde der Landstände wird durch Extr. Geh. R. Pr. vom 11. April 1786 bestimmt, dass „die neun Schutzjuden, welche gegen den Abtrag von 90 Rthlr. jährlich offene Läden führen, solche auch fernerhin behalten, weiter keinen aber solches gestattet werde". cf. Landtags-Abschied v. 2. Mai 1786 No. 26.

6) Die Ehepacten mussten vier Wochen vor der Hochzeit dem Landrabbiner zugestellt werden. C. B. p. 212 und 213. —

7) Eine weitere Bestimmung hierüber wurde auf dem Versammlungstage 1704 getroffen. C. B. p. 115. —

8) Weitere Bestimmungen hierfür C. B. 116. —

9) Diese Bestimmung wird im Jahre 1730 aufgehoben. C. B. p. 206. — Fernere Anordnungen betr. der Schächter C. B. 205, 206; der Thoraschreiber p. 207, 208. —

10) Nach den Anm. 3 erwähnten Concessionen d. J. 1625, 1656 etc. haben die Juden „unter sich disponiret, wan einer bey dem Rabiner klagen, vndt vff gegebenen Bescheidt weitter suchen vndt der Klage nie derfellig würde, dass alssdann derselbe Zehen Rthtr. straff erlegen solle".—

11) cf. die Anm. 3 erwähnte Bestimmung der Judenordnung von 1739, dass Strafen nur in Anwesenheit eines oder mehrerer judenschaftlicher Vorsteher erkannt werden dürfen.

12) Die Worte כלל חברותא קדישא ע״פ הרוב werden im C. B. übersetzt mit „sämmtliche Vorsteher so Hebarutha Kadischa genannt und nach denen meisten Stimmen."(?)

13) In der Eidesformel der Landrabbinen (S. ldh. V. VI 638) heisst es § 5: „Derer Juden Wittwen und Waisen will ich mich in denen mir überlassenen Geschäften treulich annehmen und dahin mit bedacht seyn, dass selbigen von der Obrigkeit tüchtige und treue Vormünder bestellt und sie in Jüdischen Gesetzen und Ceremonien auferzogen, mit deren Vermögen aber treulich umgegangen und nichts davon unterschlagen werde". — Weitere Anordnungen im Interesse von Waisen trifft das C. B. p. 23, 99, 100, 174, 186, 188, 190, 192, 195—201.—

14) Für den Unterricht armer Kinder und Unterhaltung der ישיבה wurde vielfach Sorge getragen. cf. C. B. p. 30, 31, 38, 131, 133, 184, 214, 215, 226—249, 262, 263, 265. — Das Statut v. J. 1718 (C. B. p. 131) bestimmt, dass in allen Synagogen nur für תלמוד תורה gespendet werden darf — aufgehoben wurde diese Bestimmung wieder i. J. 1734 C. B. 265 — und dass ausser den freiwilligen Spenden Jeder seiner Veranlagung entsprechend eine bestimmte Summe für ת״ת zu geben hat. — Im Jahre 1731 wird festgesetzt, dass in der Regel von

jeder Mitgift und jeder Erbschaft 1% für ת״ת zu zahlen ist; genaue Bestimmungen s. C. B. p. 228 fd. — Daselbst Bestimmungen über Annahme von Lehrern und Beaufsichtigung derselben. — Für jede Gemeinde wurde ein ת״ת גבאי ernannt. — Aus der Talmud-Thora-Casse wurden Lehrer besoldet und Unterhaltungskosten für Schüler bezahlt. — In den Jahren 1800—1803 wurde ausgegeben: für Besoldung von Lehrern 2460 Thlr. 17 alb 4 hel., Schulgeld für arme Kinder 277 Rthl. 28 alb 8 hel; Kostgeld für Schüler 319 Rthl. 17 alb 4 hel. — cf. über die Talmud-Thora-Gelder Geh. R. Pr. vom 5. November 1764.—

15) Ueber die Verpflichtung zur Beisteuerung für die Mitgift einer armen Verwandten cf. C. B. p. 25. — Ueberhaupt konnte die Zahlung von Armengeldern erzwungen werden. — Wer sich weigerte am Casseler Markt für Arme und Ausstattung armer Bräute beizusteuern, musste $^1/_2$ fl. Strafe zahlen C. B. p. 81, 82. — Für die palästinensischen Armen musste jeder seiner Veranlagung entsprechend eine bestimmte Summe zahlen C. B. p. 80; über die Palästinagelder cf. p. 78, 79, 135, 218, 219. — Eine Anordnung zur Beförderung kranker Reisenden p. 266.

16) Vor dem Verlassen des Landes musste (cf. Judenordnungen v. 1679, 1739, 1749) jeder Jude sich mit dem Landesherrn „des Abzugs halben verglichen und einen Abschieds-Brieff erlangt" haben. Das Abzugsgeld betrug nach einem Regierungsausschreiben vom September 1722 im Oberfürstenthum $33^1/_3$%, im Niederfürstenthum 20% des eidlich anzugebenden Vermögens; auch von dem Brautschatze jeder Braut, die sich ausser Landes verheirathete, musste 20% entrichtet werden cf. Cameral-Ausschreiben vom 21. Juli 1744. — Eine Anzahl von Orten, aus welchen auch den Juden der Abzug ohne Abzugsgeld gestattet war, wird in dem Reg. Ausschr. vom 31. Juli 1769 zur Kenntniss gebracht.

17) Im Jahre 1694 wird die Entschädigung auf 12 Rthlr. festgesetzt C. B. p. 78.

18) Bestimmungen über Casseler Märkte im C. B. p. 54, 81, 82, 118, 124, 125, 127—129, 178—181. — Seit dem Jahre 1718 brauchte der Landrabbiner nur auf 4 Märkten während des Jahres in Cassel anwesend zu sein (C. B. p. 127). — Auch die Bestimmung, dass auf jedem Markt ein Landvorsteher anwesend sein muss (p. 124), wird i. J. 1721 auf diese vier Märkte beschränkt (p. 178).

19) Hundert Jahre später erhielt der Landschreiber (Abr. Hirsch) eine feste Besoldung von 220 Thlr. (Judensch. Rechn. d. 1791 p. 43).

20) Anordnungen über die Veranlagungen cf. C. B. 37, 82—84,

136, 137, 163 (Schätzereid), 165, 202, 203, 221, 222, 250, 258. cf. Kopp Bruchstücke II 157 fd. „Hessen-Casselische Judenversammlungen in politischer Hinsicht“, woselbst über die Art der Veranlagung sowie der Schätzer- und Vorsteherwahl eingehend berichtet wird.

21) Eine den Bann betreffende Anordnung s. C. B. p. 175.

22) C. B. p. 222 heisst es: בכל יום הוועד זול האתרג צעמיל מחודש ויורדן לפי ערך הקהילות והישובים.

23) Die Abgaben, welche die Juden als solche zu entrichten hatten, bestanden aus Einzugsgeld, Schutzgeld, Silbergeld, Kriegsbeitragsgeld, Kraut- und Lothgeld, Federlappengeld, ausserordentlichen Abgaben, Pferde- und Maulthiergeld, Leibzoll und Abzugsgeld. —

1) Das Einzugsgeld und das Schutzgeld war Anfangs (cf. Judenordnung v. J. 1539) dem Uebereinkommen mit dem Landesherrn überlassen; später wurde das Schutzgeld auf jährlich 5 Gulden, dann auf 10 Gulden festgesetzt; in dem sogenannten Silberbrief (Verordnung des Landgrafen Moritz vom 1. Januar 1610) wurde bestimmt, dass jeder Jude für den Einzug 10 Goldgulden und als Schutzgeld 8 Goldgulden geben soll. Die Judenordnungen v. J. 1679, 1739, 1749 überlassen jedoch wieder die Höhe des Schutzgeldes der jedesmaligen Vereinbarung. — Wer mit der Erlegung des Schutzgeldes vier Wochen säumte, musste das Doppelte zahlen. Auch die verheirateten Kinder mussten das Schutzgeld zahlen; es durfte keine Verheiratung stattfinden, ohne dass vorher das Einzugsgeld für die Braut gezahlt war. Cf. Verord. v. 30. Oct. 1747, 26. März 1748, 14. März 1782. — Neben dem Schutzgeld an den Landesherrn musste ein solches an die „Landsassen vom Adel“, auf deren Gebiet die Juden wohnten, entrichtet werden. Cf. Judenordnung 1679 § 6, — Seit dem Jahre 1764 (cf. Extr. Geh. R. Pr. vom 5. November d. J.) hatte die Gesammtjudenschaft für das Eingehen der sämmtlichen Schutzgelder aufzukommen. — Das Extr. Geh. R. Pr. v. 21. August 1767 bestimmt, dass jeder Jude vor Erlangung des Schutzbriefes 100 Mark Silber zu einem festgesetzten Preise an die Münze zu liefern hat. — Aufgehoben wurde das Schutzgeld am 12. Januar 1818. —

2) Silbergeld. — Bis zum Jahre 1610 hatten die Juden jährlich eine Anzahl Silber an die Münze zu liefern. Im „Silberbriefe“ v. J. 1610 wird ihnen dies gegen eine Abgabe von jährlich 1000 Reichsgulden erlassen, die jedoch der Anzahl der Juden entsprechend event. verhältnissmässig zu erhöhen ist. (Cf. die Judenordnungen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, ferner Cam. Ausschr. v. 6. Juli 1705). Im Jahre 1764 wird das Silbergeld durch Extr. Geh. R. P. vom

5. November und Cameral-Ausschreiben vom 15. November verdoppelt; die Erhebung desselben, welche früher durch landesherrliche Beamten geschehen, erfolgte seit 1766 (Cameral-Ausschr. vom 7. Januar) durch die judensch. Erheber. Am 25. Januar 1789 wurde für die nächsten drei Jahre in Folge einer Bittschrift der Judenschaft von den jährlich zu zahlenden 1811 Rthl. 28 alb je 452 Rthl. 6 alb erlassen, sodass für diese Jahre jährlich 1359 Rthl. 12 alb an Silbergeld zu entrichten war (Judensch. Rechn. de 1791).

3. „Kriegsbeitrags-“ und „Kraut- und Lothgelder“ mussten die Juden nach der Judenordnung v. J. 1739 § 37 „von undenklichen Zeiten her“ bezahlen. Das Kriegsbeitragsgeld betrug 4000 Rthl. (Rechn. de 1791); seit dem Jahre 1763 war neben diesen noch eine ausserordentliche Kriegsbeitragssteuer von 1000 Rthl. zu zahlen; von letzterer wurde durch Cam. Rescr. v. 25. Januar 1789 auf drei Jahre je 500 Rthl. erlassen. Das Kraut- und Loth-Geld betrug i. J. 1791 162 Rthl. 16 alb.

4. Federlappengelder. Ein fürstl. Ausschreiben vom 4. März 1679 verordnete, dass statt des von der Judenschaft bis dahin für Befreiung vom Jagddienst jährlich zu liefernden Centners Federlappen von jedem Juden ein Goldgulden zu zahlen sei. Cf. Extr. G. R. Pr. v. 5. November 1764 und Cameral-Ausschr. vom 14. October 1765.

5. Pferde- und Maulthiergeld. „Die herrschaftlichen Pferde und Maulthiere werden bei der Judenschaft dem Herkommen gemäss angenommen und durch öffentliche Auction wieder verkauft“. (Judensch. Rechn. de 1791 cf. C. B. p. 65.

6. Den Leibzoll für ihre Person mussten die Juden an der ersten Zollstätte jedes Amtes, das sie passirten, entrichten; ferner von „allem, was sie kauften oder verkauften, doppelten Zoll“, von dem Vieh, das sie durchtrieben, den „ordinairen Vieh-Zoll“. cf. Landzoll-Verordnung vom 13. November 1735. Eine eingehende Abhandlung über den Juden-Leibzoll überhaupt s. Kopp, Bruchstücke I 97 fd.

7. Abzugsgeld. cf. Anm. 16.

Einen Ueberblick über die von der Judenschaft zu tragenden Lasten gewährt die Judensch. Rechnung d. J. 1791. — Die Judenschaft bestand damals aus 422 „Mannschaften“ d. h. ca. 422 Familien und hatte an den Staat zu entrichten: An Kriegsbeitragsgeld 4695 Rth. 26 alb 8 hell; an Silbergeld 1359 Rth. 12 alb; an Schutzgeldern für verarmte Juden 381 Rth. 22 alb 8 hell; das Gesammt-Ausgaben-Conto betrug 11322 Rth. 5 alb 8 hell. — Cf. auch C. B. pag. 62, wonach i. J. 1690 eine Abgabe an den Landesherrn 3000 Rth. betrug. — Zur Eintreibung

der Beiträge musste Seitens der Judenschaft sehr oft staatliche Hilfe in Anspruch genommen werden cf. Verord. v. 28. März 1715, 28. Juni 1718, 8. Juli 1721, 27. August 1737, 13. Juni 1742, 23. Februar 1750, 21. Juni 1757, 15. December 1765, 13. Juni 1768, 6. Februar 1772, 1. November 1782, 19. August 1788 u. a. Da die Judenschaft die Verantwortung für den Eingang der Gelder trug, wnrde durch Cam. Ausschr. v. 31. Mai 1748 bestimmt, dass kein Jude aufzunehmen sei, dem nicht von 4 Landvorstehern attestirt werde, dass die Judenschaft für ihn haften wolle, ferner dass demselben der Schutzbrief abzunehmen sei, wenn die Judenschaft ihre Bürgschaft zurückziehen würde.

24) Diese Bestimmung wurde später geändert C. B. p. 75, 110. 134. Ueber die Vertheilung der Pletten (betr. Aufname und Bewirthung von Armen) werden weitere Anordnungen getroffen C. B. p. 37, 38, 39, 75.

25) Der Handel mit Vieh und Garn bildete eine Hauptbeschäftigung der Juden. Nachdem durch Fürstl. Ausschr. v. 18. Juli 1524 die Juden aus dem ganzen Fürstenthum ausgewiesen, i. J. 1532 der Aufenthalt auf sechs Jahre jedoch ihnen wieder zugestanden war, wurde i. J. 1539 die erste Judenordnung erlassen, welche in § 5 ihnen den Handel an den Orten gestattet, in welchen keine Zünfte sind, resp. die Zünfte es ihnen erlaubten. Sie durften ihre Waaren jedoch nur zu dem Preise verkaufen, welcher von den landesherrlichen Beamten für dieselben angesetzt war. Im Silberbrief 1610 wird „Ihnen allesampt die Gewerbe vnd Parthierung, deren sie sich zu gebrauchen, doch dass Sie keinen vbermässigen Wucher nehmen, sondern sich wie andere eines billigen Gewinss begnügen lasse, ohne Hinderniss gestattet“. Leinweber, Metzger und Krämer suchten bald die Erlaubniss zum Handel mit Garn, Häuten und Fällen, zum Schlachten in ihren Häusern und Verkauf des für sie nicht brauchbaren Fleisches ihnen zu entziehen, wurden jedoch zurückgewiesen. Cf. Rescr. v. 5. December 1606, 25. März 1610, 1. März 1613, 5. Januar 1615, 22. Juni 1618, 2. December 1631, 29. März 1631, 22. Juni 1633, 8. November 1648. Auf eine Vorstellung der judenschaftl. Vorsteher vom 16. Mai 1655 erfolgte eine Fürstl. Concession vom 20. Juni 1656, in welchen allen Fürstl. Beamten befohlen wird, die Juden ob „specificirtem Handell des Garn und Lederkauffs sodann dem schlachten in ihren Häussern“ zu schützen; sie dürfen jedoch nur schlachten, „was für ihre Haushaltung nöthig“ und „die Hinterviertel und was ihnen misslingt“ verkaufen; das Garn und Leder ferner, das sie verkaufen wollen, müssen sie erst dem Zunfft-Meister anbieten, welcher 24 Stunden lang das Vorkaufsrecht hat. Diese Concession wird durch Rescr. v. 1. October 1664 und

15. März 1679 bestätigt. Cf. Judenordnungen v. 1679, 1739, 1749. In der ersteren § 17 wird den Juden das Ankaufen von Gold und Silber verboten; dies wird in der Judenordnung v. 1739 § 27 und v. 1749 § 21 dahin abgeändert, dass sie alles Gold und Silber, das sie ankaufen, in der Münze abzuliefern haben. Das Hausiren in den Häusern verbietet die Judenordn. v. 1739 § 18 u. a. m. Sie müssen deutsche geschriebene Handelsbücher führen § 24. Ueber die von ihnen geschlossenen Contracte s. § 25 und Reg. Ausschr. v. 24. August 1751. Der Tuchhandel wird durch Cam. Ausschr. v. 30. März 1753 verboten, der Handel mit Kupfer und Messing durch Rescr. v. 26. September 1754, der Lumpenhandel durch Rescr. v. 4. April 1765, der Handel mit Specereiwaaren durch Extr. G. R. Pr. v. 5. März 1779, der Weinhandel im Kleinen durch Rescr. v. 11. November 1785, das Backen von Brot, um es zu verkaufen, durch Decr. v. 7. April 1790, jeglicher Frucht-handel durch Reg. Ausschr. v. 29. September 1795. Cf. auch Verordnung v. 26. März 1784, in welcher alles Hausiren mit Waaren ausser auf den Messen und Jahrmärkten verboten wird, und Reg. Ausschreiben v. 26. Juni 1789, nach welchem alle Contracte zwischen Juden und Christen der obrigkeitlichen Beglaubigung bedürfen.

26. Eine Aenderung des Wahlmodus erfolgte bereits 1694 cf. C. B. p. 85—87. Seit 1718 mussten die Vorsteher vom Landesherrn bestätigt werden p. 140, 141.

27. Cf. die Anm. 3 erwähnte Concession, nach welcher die hessischen Juden ihre Angelegenheiten vormals dem Rabbiner zu Friedberg vorlegten.

28. Die Sitte, dass der Bräutigam am Hochzeitstage seiner Braut Schuhe schenkt, besteht noch heute in Hessen. Ueber die von dem Bräutigam den Dienern zu zahlenden Beträge cf. C. B. p. 212, 213.

29. C. B. p. 210, 211, 261 wird wegen der dadurch häufig entstandenen Sabbathentweihung verboten, an Plätzen, an welchen kein עירוב ist, Hochzeit zu halten.

30. Auch dies ist gegenwärtig noch Sitte in Hessen; die Spitze des Hutzuckers erhält der מוהל. Fernere Verordnungen über Hochzeits- und Beschneidungsmahl s. p. 109, 223—225; gegen den Kleiderluxus p. 144—153; eine etwas mildere Kleiderordnung wurde 1720 erlassen p. 154—161; nur den Wöchnerinnen bei ihrem ersten Ausgange, den Gevatterinnen am Beschneidungstage und den Brautführerinnen war grösserer Luxus gestattet p. 151.

31. לבנים = Alb. Ueber die Accidenzien des Landpedellen und des Pedellen des Landrabbinen s. C. B. p. 212, 213.

32. Ueber die מי שברך beim Aufrufen zur Thora wurden mehrfach Bestimmungen getroffen. C. B. p. 177 wird angeordnet, dass einem Jeden ausser dem מי שברך für seine Familie nur noch einer zu gestatten ist, in dem nicht mehr als drei Personen genannt werden dürfen. Wiederholt wird diese תקנה p. 223, aufgehoben p. 265 und dafür festgesetzt, dass Jeder einen מי שברך machen lassen muss, in welchem er mindestens 4 Heller für ת"ת spendet.

33. Cf. Anm. 23 die Verpflichtung der Judenschaft zum Ankauf der herrschaftlichen Pferde.

Über eine Mechilta zu Deuteronomium.

Von

Dr. D. Hoffmann.

Jeder aufmerksame Beobachter kann in unsern halachischen Midraschim aus der Tannaïmperiode zwei verschiedene Strömungen deutlich erkennen. Die eine ist mit allen ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten im Torat-Kohanim, die andere in der Mechilta des R. Ismael zu Exodus zu finden. Der Sifré zu Numeri zeigt alle Eigenthümlichkeiten der Mechilta-Exod., während Sifré Deuteronomium in dem eigentlich gesetzlichen Teile (Cap. 12—26) in Vielem dem Torat-Kohanim ähnlich ist. Auch in den von beiden Talmuden und andern Quellen citirten halachischen Baraita's erscheinen diese zweierlei Midraschim, die wir aus Gründen, welche ausführlich in der Schrift: „Zur Einleitung in die halachischen Midraschim" (Berlin 1887) erörtert sind, mit Tanna De-Be Rab (תנא דבי רב) und Tanna de-Be R. Ismael (תנא דבי ר׳ ישמעאל) bezeichnen wollen. Die dem Sifré ähnlichen Midraschim waren als Lehren der Schüler R. Akiba's im Lehrhause (בי רב) mehr verbreitet und bekannt, während die Mechilta-Midraschim die Lehrweise der Schule R. Ismaels befolgen.

Die Midraschim des Tanna de-Be Rab sind nun, wenigstens zum grossen Teil, zu allen vier gesetzlichen Büchern des Pentateuchs erhalten geblieben. Der Sifra zu Leviticus und der Sifré zu Deuteronomium waren stets allgemein bekannt. Zu Exodus hatten noch die Geonim einen Sifré De-Be Rab (Zur Einleit. S. 36 Note 2), der noch vielen spätern Autoren unter dem Namen „Mechilta des R. Simon b. Jochai" vorlag und deren grösster Teil, wie Dr. J. Lewy in seiner Schrift: „Ein Wort über die Mechilta des R. Simon" (Breslau 1889) gezeigt hat, in dem Sammelwerke „Midrasch haggadol" enthalten ist. Als Tanna de-Be Rab zu Numeri wieder erschien uns (Zur Einleit. S. 56 ff.) der Sifré sutta, der von Autoren des Mittelalters vielfach

citirt und vom Jalkut Schimeoni zum grossen Teil excerpirt ist. Maimonides lag der Sifré sutta unter dem Namen „Mechilta" vor (Zur Einleit. S. 57), und auch im „Midrasch haggadol" ist wenigstens der grösste Teil dieses Midrasch zu finden, worauf bereits Lewy (l. c. S. 2) aufmerksam gemacht hat.

Weniger glücklich erging es uns Betreffs der Midraschim aus der Schule R. Ismaels. Von diesen haben sich bis auf unsere Zeit nur die Mechilta zu Exodus und der Sifré zu Numeri erhalten. Vom Midrasch der Schule R. Ismaels zu Lev. und Deut. dagegen war bei allen Autoren des Mittelalters kaum eine Spur zu finden. Zwar sagt Maimonides (Einleit. zur Mischna): ור' ישמעאל פירש מאלה שמות עד סוף התורה והוא הנקרא מכילתא; allein da Maimonides selbst in seinem ספר המצות, wo er bei den meisten Geboten die halachischen Midraschim benutzt, nirgends eine Mechilta-Stelle zu Lev. und Deut. anführt, so haben ihm sicherlich diese Midraschim nicht zu Gebote gestanden, und es dürfte zu bezweifeln sein, ob er je eine Mechilta de-R. Ismael zu Lev. und Deut. gesehen hat und ob nicht seine Nachricht in der Einleitung zur Mischna ältern Werken der Geonim entnommen oder blos aus talmudischen Citaten geschlossen ist. Auch aus dem Mechilta-Citate des Migdal-Os zu h. Sanhedrin 3,8 wollten Einige entnehmen, dass diesem Autor eine Mechilta zu Deut. vorgelegen habe; allein da Maimonides ס' המצות (Verb. 284) dieselbe Stelle als Sifré anführt, wie sie auch thatsächlich im Sifré Deut. § 17 sich befindet, so muss sich Mig. Os verschrieben haben, indem er Mechilta statt Sifré anführte (Zur Einleit. S. 59 Note 1).

Indessen ist das Vorhandensein einer Mechilta des R. Ismael zu Lev. und Deut. während der Zeit der Amoräer ausser allem Zweifel, wie dies die vielen Midrasch-Baraita's, die zu Schriftversen aus diesen Büchern in den Talmuden angeführt und die in Sprache und Inhalt den Midraschim R. Ismaels ähnlich sind, augenscheinlich beweisen (Zur Einleit. S. 72 ff.). Allein es sind diejenigen Citate, die sich deutlich als Ismael'sche Mechilta's erkennen lassen, so gering an Zahl, dass wir aus denselben nur wenig über die Exegese dieser Midraschim zu Lev. und Deut. erfahren, und der Verlust dieser Werke war daher als ein unersetzlicher zu beklagen. Um so erfreulicher war es mir, in dem in der hiesigen königlichen Bibliothek befindlichen handschriftlichen „Midrasch haggadol" viele tannaïtische Midraschim zu Deuteronomium zu sehen, die sich durch ihre Eigenthümlichkeiten auf den ersten Blick als Mechilta's R. Ismaels charakterisiren. Ich glaube, hier einen bedeutenden Teil des verloren gegangenen Midrasch R.

Ismaels zu Deut. wiedergefunden zu haben, und es verlohnt sich der Mühe, auf den Gegenstand näher einzugehen und über diesen Fund Bericht zu erstatten.

Der מדרש הגדול ist ein Sammelwerk, das in ähnlicher Weise, wie unser Jalkut Schimeoni, aber ohne Angabe der Quellen halachische und aggadische Midraschim, talmudische Aussprüche und Diskussionen sowie andere Auslegungen zu allen fünf Büchern des Pentateuchs enthält. Das Werk wurde von Shapira aus Jemen gebracht, und ein Exemplar befindet sich in der Berliner Königlichen Bibliothek (MS. Or. 1204—1208 fol.)[1]). Ausserdem sind noch zwei Exemplare im British Museum, ein Exemplar in Oxford und ein Exemplar im Besitz des Herrn S. Schechter in London (vgl. Schechter's Einl. zu Abot de-R. Nathan S. XV). Ueber den Autor dieser Sammlung ist nichts Sicheres bekannt (vgl. Steinschneider, hebr. Bibliographie XX 1880 S. 135 f.). R. Jakob Saphir (Eben Sappir I 76b) berichtet, dass er dieses Werk in Jemen gesehen hat und dass man dort Abraham, den Sohn des Maimonides, für den Verfasser hält. Ob diese Meinung auf zuverlässiger Tradition beruht, lässt sich nicht entscheiden, so viel aber ist sicher, dass im „Midrasch haggadol“ sehr viele Stellen wörtlich aus Maimonides „Jad hachasaka“ excerpirt sind, (vgl. Likkute Mechilta, Note 24, 26, 49, 52, 56, 62, 63, 81, 119, 144, 148, 154, 158, 159, 164, 167, 189, 199, 212, 215). Der Sammler hat daher jedenfalls nach Maimonides gelebt.

Von der grössten Wichtigkeit dürften die tannaïtischen Midraschim sein[2]), welche dieser Sammler in sein Werk aufgenommen hat. Es ist ein glücklicher Zufall, dass er zu Exodus und Numeri gerade diejenigen tannaïtischen Midraschim besass, die uns im Laufe der Zeiten abhanden gekommen sind, nämlich die Mechilta des R. Simon und den Sifré sutta, während er unsere Mechilta zu Exod. und unsern Sifré zu Num. nicht gekannt zu haben scheint. Zu Leviticus excerpirt er den

[1]) Ich kann es nicht unterlassen, hier für die Liberalität, mit welcher mir dieses Ms. von der Verwaltung der Königl. Bibliothek zur Benutzung überlassen wurde, meinen innigsten Dank auszusprechen.

[2]) Es verdient auch erwähnt zu werden, dass die מדות דר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי im „Midrasch haggadol“ am Anfang der Genesis zu finden sind. Dieselben befinden sich auch in dem handschriftlich in der Berliner Königl. Bibliothek vorhandenen מדרש החפץ (vgl. Steinschneiders Catalog der hebr. Handschr. der Königl. Bibl. zu Berlin). Es wäre erwünscht, eine kritische Ausgabe dieser מדות mit Benutzung dieser, sowie der in meiner Schrift „Zur Einl. u. s. w.“ S. 4 Note 6 genannten Hilfsmittel zu veranstalten.

Sifra, und es sind dort vielfach bessere Lesarten zu finden, als in unsern Sifra-Ausgaben. Sein tannaïtischer Midrasch zu Deuteronomium aber ist besonders merkwürdig und fordert uns zur Untersuchung auf.

Der vorwiegend halachische Theil des Sifré-Deut. (zu Deut. 12,1 bis 26,15) ist, wie in „zur Einl.“ S. 66 ff. bemerkt wurde, von zwei mit ihm heterogenen, vorwiegend aggadischen Partieen eingeschlossen. Der erste aggadische Teil besteht aus zusammenhangslosen grösseren Fragmenten und behandelt die Schriftverse Deut. I 1—30; III 23 bis 29; VI 4—9: XI 10—32, während der letzte aggadische Teil, ausser einem Fragment zu Deut. XXX 14, alle Sätze der beiden letzten Abschnitte des Deut.'s (האזינו und הברכה ואת) der Reihe nach mit aggadischen Bemerkungen versieht. Diese beiden aggadischen Teile des Sifré hat der dem „Midr. hag.“ vorgelegene tannaïtische Midrasch zu Deut. (wir wollen diesen TD nennen) ebenfalls enthalten. Allerdings hatte TD hier nicht nur von unserem Sifré abweichende Lesarten, sondern auch einzelne Stücke, die im Sifré nicht zu finden sind, während andererseits manche Sifré-Stücke im „Midr. hag.“ fehlen und dem Sammler nicht vorgelegen zu haben scheinen. Ja gleich am Anfang hatte TD eine von unserem Sifré verschiedene Aggada, vgl. LM 1 [1]). Allein aus LM 4, 5, 8, 9 ist zu ersehen, dass auch Raschi und Pesikta sutr. manche Stellen in ihrem Sifré gehabt, die in unserem fehlen. Die Differenzen zwischen TD und unserem Sifré können daher auch als Variationen verschiedener Codices ein und desselben Werkes betrachtet werden. Da nun, wie weiter unten bewiesen werden wird, TD ausser dem Sifré de-Be Rab noch die Mechilta des R. Ismael zu Deut. benutzt hat, so kann man mit Sicherheit annehmen, die beiden aggadischen Theile des Sifré waren von den entsprechenden Midraschim der Mechilta R. Ismaels nicht wesentlich verschieden, und es ist demnach höchst wahrscheinlich, dass der Redaktor des Sifré seine aggadischen Partieen [2]) der Mech. R. Ismael's entnommen hat, ein Verfahren, das merkwürdiger Weise auch beim Redaktor der Mechilta R. Simon's zu Exod. angetroffen wird, vgl. Lewy l. c S. 8.

Der mittlere, halachische Theil unseres Sifré dagegen ist von TD grundverschieden. In TD sind ohne Zweifel zahlreiche Stücke einer Mechilta des R. Ismael“ zu Deut. enthalten.

---

[1]) Mit LM bezeichne ich die im hebr. Teile dieses Bandes abgedruckten ליקוטי מכילתא. Die Ziffer 1 bezeichnet die citirte Stelle genau als die, bei welcher der Buchstabe א steht, und worauf die erste hebr. Note sich bezieht.

[2]) Meine Ansicht über den letzten aggadischen Teil des Sifré in „Zur Einl.“ S. 67 ist hiernach zu berichtigen.

Es sind viele Midraschim da zu findeu, welche sich sowohl durch die in denselben auftretenden Tannaïm (vgl. zur Einl. S. 38f) als auch durch Sprache und Auslegungsweise (zur Einl. S. 43ff) als Bestandteile einer Mechilta aus der Schule R. Ismaels deutlich zu erkennen geben. ר׳ יאשיה ist erwähnt in den Midraschim zu Deut. XIII 10; 14; XVI 18; XVIII 14; XX 1; 20; XXI 22; XXII 24; XXIII 16 (vgl. LM 166, 190, 207); ר׳ יונתן ist genannt zu Deut. XIII 14; XIV 22; XVIII 14; XXI 9; XXII 24; XXV 9 (vgl. LM 18, 227); איסי בן עקביא zu XIV 22; XXII 10 (LM 20, 200); ר׳ יצחק zu XX 1; XXI 4; XXIII 1; XXV 5, 18 (LM 203, 224); אבא חנן בשם ר׳ אליעזר zu XIV 29; XV 18; XVI 3; XIX 13; XX 1; XXI 16; XXV 15 (LM 64, 195 S. 31); ר׳ נתן zu XIV 22; 24; XVI 1; XIX 11; XX 1, 12; XXIII 6; 15; 22; XXIV 11; XXVI 15 (LM 28, 42, 95). — Von Mechilta-Ausdrücken kommen vor: למה נאמר לפי שנאמר oder לפי שהוא אומר sehr häufig, namentlich am Anfang eines Abschnitts (vgl. LM 55, 82 u. oft); אני אקרא zu XIV 22; 26; XV 19 (LM 31, 51, S. 31; הדין נותן zu XV 19; XIX 15 (LM 15, 70); מופנה להקיש ולדון ממנו גז״ש zu XVI 3; XXII 28; XXV 5 (LM 100, 224); דנתי וחלפתי ובטל החילוף חכיתי לדין zu XXI 4; עד שלא יאמר יש לי בדין zu XVI 7; XVIII 3; מפני מה מעטו של דבר מגיד besonders häufig (vgl. LM 187, S. 31).

Manche Lehrsätze, die im Babli oder Jeruschalmi als תנא דבי ר׳ ישמעאל (תני ר׳ ישמעאל) citirt werden, sind in TD zu finden, vgl. LM 166, 168, 169, 173, 214. Andere Aussprüche sind in TD anonym, aber in andern Quellen als Ansichten R. Ismaels bezeugt, vgl. LM 1, 38, 48, 192. Merkwürdig auch, dass die einzige Stelle, die im Talmud (B. batra 124b) aus שאר ספרי דבי רב zu einem Verse aus Deut. citirt wird, sich im TD wiederfindet, vgl. LM 196. Unsere Behauptung in „Zur Einl.“ S. 40 (vgl. auch S. 91), dass unter den שאר ספרי דבי רב auch die Mechilta des R. Ismael war, erhält dadurch noch eine Stütze.

Sehr viele Stellen sind in unserem Midrasch fast wörtlich mit der Mechilta zu Exod. (vgl. LM 65, 66, 68, 91 u. oft) und dem Sifré zu Num. (LM 32, 76, 101, 122, 228, 231) gleichlautend. Da nun der Verfasser des „Midrasch haggadol“ höchst wahrscheinlich zu Exod. nur die Mech. des R. Simon und zu Num. nur den Sifré sutta gekannt hat, so müssen jene Mech.- und Sifré-Stellen ihm in einem tannaïtischen Midrasch zu Deut. (TD) vorgelegen haben, der eine Mech. des R. Ismael benutzt hat (vgl. noch Magazin für die Wissensch. d. Judent. 1889 S. 197 ff.).

Viele Stellen des TD sind zwar dem (gesetzlichen) Inhalte nach unserem Sifré gleich, zeigen aber doch in den Namen der Autoren,

sowie in Ausdrucks- und Deductionsweise solche Verschiedenheiten, dass angenommen werden muss, der Redactor habe sie einer andern Quelle (dem Midr. des R. Ism.) entnommen, vgl. LM 42 mit S. Deut. 107, LM 71 mit S. Deut. 124, LM. 123 mit S. Deut. 135. Um diese Differenzen anschaulich zu machen, seien hier einige Beispiele vorgeführt:

S. Deut. 96.	TD zu Deut. 14, 1.
ולא תשימו קרחה בין עיניכם למת יכול לא יהיו חייבין אלא בין העינים בלבד מנין לרבות את כל הראש ת״ל בראשם לרבות את כל הראש יכול . . . ת״ל קרחה קרחה לג״ש . . .	ולא תשימו קרחה בין עיניכם מנ׳ לעשות הראש כבין העינים הרי הוא אומר בכהנים לא יקרחו קרחה בראשם הכהנים בכלל היו ולמה יצאו מן הכלל ללמד מה הכהנים עשה בהן את הראש כבין העינים בקרחה אף ישראל דין הוא שנעשה בהן את הראש כבין העינים:

S. Deut. leitet die Bestimmung durch גזרה שוה ab, übereinstimmend mit Sifra und Kidduschin 36a, während TD eine andere Auslegungsregel des R. Ismael anwendet. Ueber den Grund vgl. „Zur Einl." S. 6b.

S. Deut. 154.	TD zu Deut. 17, 10.
ימין ושמאל אפילו מראים בעינך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם[1]).	ושמרת לעשות ככל אשר יורוך מנ׳ שאם יאמרו לך על שמאל שהיא ימין ועל ימין שהיא שמאל שמע לדבריהם ת״ל ככל אשר יורוך:

Man merke hier die Verschiedenheit der Form und des Schriftbeweises und vgl. „Zur Einl." S. 11.

S. Deut. 167.	TD zu Deut. 18, 5.
כי בו וגו׳ לעמוד לשרת מגיד הכתוב שאין שירות כשר בו אלא מעומד ואם ישב ושירת עבודתו פסולה.	לעמוד לשרת בשם ה׳ מצוה יכול אם שירת מיושב עבר על המצוה ויהא כשר ת״ל ככל אחיו הלוים העומדים שם לפני ה׳ שנה עליו הכתוב לפסול.

Der Satz שנה עליו הכתוב לפסול in TD zeigt den Ursprung aus einer Mech. des R. Ism. an, vgl. „Zur Einl." S. 44.

---

[1]) Da wohl aus dem V. des TD, nicht aber aus ימין ושמאל die betreffende Lehre zu entnehmen ist, so vermute ich, dass ursprünglich im Midrasch des R. Akiba, die Worte des Jer. Horajot I p. 45d gestanden haben, vgl. meine Abhdl.: „Der oberste Gerichtshof" S. 9 ff. Der Redactor des Sifre aber, der R. Ismaels Ansicht für die richtige hielt, änderte die Worte danach, indem er wohl, wie die Commentare es thun, den Widerspruch sich ausglich.

S. Deut. 174.	TD zu Deut. 18, 14.
אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו שמא תאמר להם יש במה לשאל ולי אין לי תלמוד לומר ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך לך נתנה ואתה מניח דברי תורה ומתעסק (בבטולה) [בבטלה].	ר׳ יאשיה אומר בשבח ישראל הכתוב מדבר ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך אבל לך ניתנה תורה נביאים וכתובים: ר׳ יונתן אומר בגנות ישראל הכתוב מדבר ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך אבל לך ניתנה תורה נביאים וכתובים ואת מניח דברי תורה ומתעסק בדברי הבטלה ושמא תאמר להן יש במה להשאל ולי אין לי ת״ל ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך נביא מקרבך:

Hier zeigen R. Josia und R. Jonathan in TD, dass dessen Quelle eine Mech. der Schule R. Ismaels war. Allein auch unser Sifré scheint hier aus derselben Quelle geschöpft zu haben; nur hat er die Ansicht des R. Jonathan acceptirt und dieselbe gekürzt und sonst verändert wiedergegeben (s. weiter unten).

S. Deut. 249.	TD zu Deut. 23.
לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה׳ בזכרים הכתוב מדבר ולא בנקבות עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית דברי ר׳ יהודה וחכ״א על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים מי דרכו לקדם אנשים ולא נשים.	לא יבוא עמוני ומואבי בזכרים הכתי מדבר אתה אומר בזכרים הכת׳ מדבר או אחד זכרים ואחד נקבות במשמע ת״ל על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים אמרת מי דרכו לקדם האנשים או הנשים דברי ר׳ ישמעאל: ר׳ עקיבה אומר עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית.

In Jebamot 77a ist die Controverse zwischen R. Juda und R. Simon. Aus TD wissen wir, dass ursprünglich die Controverse zwischen R. Ismael und R. Akiba entstand. TD ist eine Mech. der Schule R. Ism.'s, deshalb ist die Ansicht R. Ism.'s vorangestellt; dagegen st Sifré und die Baraita des Talmud vom תנא דבי רב, der die Controverse von spätern Tannaïm empfangen und die Ansicht des R. Juda (= der des R. Ak.) an erster Stelle bringt.

An vielen Stellen hat TD zu dem bereits im Sifré befindlichen Midrasch noch einen Zusatz, der sichtlich der Mech. des R. Ismael entstammt. Als Beispiel sei angeführt TD zu 15,4:

כתוב אחד אומר אפס כי לא יהיה בך אביון וכתוב אחד אומר כי לא יחדל אביון כיצד שני כתובים הללו כשישראל עושין רצונו של מקום אפס כי לא יהיה בך אביון וכשאין ישראל עושין רצונו של מקום כי לא יחדל אביון: ר׳ שמעון בן יוחאי

sowie in Ausdrucks- und Deductions-
dass angenommen werden muss, der
Quelle (dem Midr. des R. Ism.) entnom-
LM 71 mit S. Deut. 124, LM. 12
Differenzen anschaulich zu machen.

S. Deut. 96.

לא תשימו קרחה בין עיניכם
יכול לא יהיו חייבין אלא בין העינים
מנין לרבות את כל הראש ת״ל
לרבות את כל הראש יכול . . .
קרחה לג״ש . . .

S. Deut. leitet die Bes
mit Sifra und Kidduschin 36
des R. Ismael anwendet.

S. Deut. 154.

אל אפילו מראים בעינך
ימין ועל ימין שהוא
.(¹

Man merke hi
beweises und vgl. ..

S. Deut.

לשרת מגיד
בו אלא מעומד
פסולה.

Der Sat
Mech. des R.

---

¹) Da
treffende Le
drasch des R.
meine Abhdl
der R. Isma
dem er wohl

Midrasch; und umgekehrt, der Grund-Midrasch des Sifré ist in TD an zweiter Stelle mit דבר אחר angeführt; vgl. ferner LM S. 31f.

Eine sorgfältige Vergleichung unseres Sifré mit TD wird uns überhaupt an vielen Stellen des Sifré eine abgekürzte Mechilta de-R. Ismael erkennen lassen, wo wir dies sonst nicht vermutet hätten. Der Redactor des Sifré hat hiernach ebenso wie der Redactor des TD sowohl den Midrasch des R. Ismael als den des R. Akiba zu Deut. benutzt. Nur ist ihm, wie bemerkt, der תנא דבי רב der Haupt-Midrasch, den er an die Spitze stellt und dessen Ansicht er zumeist acceptirt hat, während die Mech. de-R. Ism. ihm nur sekundär ist und daher oft ganz verschwiegen wird. Dem TD dagegen ist an den meisten Stellen die Mech. de-R. Ismael der erste und vorzüglich benutzte Midrasch, der תנא דבי רב aber nur nebensächlich und minder wichtig[1]). Wir können daher mit Recht den TD als **eine Mechilta zu Deuteronomium** bezeichnen, wiewohl derselbe auch aus dem תנא דבי רב Vieles entnommen. Hat ja auch die Mechilta zu Exodus nicht blos den Midrasch des R. Ismael, sondern auch den des R. Simon benutzt (zur Einl. S. 42); ebenso verhält es sich mit dem Sifré Numeri (zur Einl. S. 54). Diese beiden Midraschim haben aber grösstentheils aus den Mechilta's R. Ismaels geschöpft. Ebenso hat der TD zu Deuteronomium die meisten seiner Deutungen den Midraschim der Schule R. Ismaels entlehnt. Wir werden daher selbst an den Stellen, wo TD mit den Sifré übereinstimmt zu untersuchen haben, ob nicht auch die betreffende Stelle des Sifré ein Midrasch R. Ismaels ist (vgl. LM S. 32).

Wir gingen bisher von der Voraussetzung aus, dass dem Sammler des „Midrasch haggadol“ blos ein einziger tannaïtischer Midrasch (TD) zu Deuteronomium vorgelegen habe, der aber aus zwei Quellen, dem Midrasch des R. Ismael und dem des R. Akiba, geschöpft hat. Man könnte aber auch denken, der Verf. des Midr. hagg. selbst habe noch zwei tannaïtischen Quellen vor sich gehabt und diese excerpirt. Die eine Quelle wäre unser Sifré, und die andere ein Midrasch aus der Schule R. Ismaels. Diese Annahme erweist sich jedoch bei genauer Betrachtung als unhaltbar. Hätte der Verf. des Midr. hagg. unsern Sifré gehabt, dann würde er ohne Zweifel denselben vollständig oder wenigstens zum grössten Teil excerpirt haben, wie er dies bei der

---

[1]) Eine Ausnahme hiervon macht TD zu Deut. cap. 12 und 13, wo der allergrösste Teil mit unserem Sifré übereinstimmt und nur vereinzelt Midraschim R. Ismaels anzutreffen sind. Ein wahrscheinlicher Grund dafür lässt sich nicht angeben.

Mechilta des R. Simon zu Exod. und dem Sifra zu Lev. gethan hat. Ganz und gar unbegreiflich wäre es, dass er zu manchen Abschnitten, wie z. B. zu פרשת כל הבכור (vgl. LM 65 ff), fast keine einzige Deutung aus Sifré bringt. Bei einem Sammler, wie es der Verfasser des „Midr. hagg." ist, wäre ein solches Verfahren unerhört. Dagegen ist es von einem Redactor (TD) leicht erklärlich, dass er an den Stellen, wo ihm seine Hauptquelle, der Midrasch R. Ismaels, reichlichen Stoff darbot, die andere Quelle nicht aufnahm, zumal da ihm vielleicht deren Ansicht nicht als richtig erschien. Wir glauben daher entschieden, dass dem Verfasser des „Midr. Hagg," nur **ein** tannaïtischer Midrasch zu Gebote stand, und in den Excerpten, die er uns aus demselben darbietet, haben wir fast vollständig **eine alte Mechilta zum Deuteronomium.**

Es wäre überflüssig, über den Werth dieser Mechilta noch ein Wort zu verlieren. Die wenigen Proben, die wir in LM aus derselben gegeben, zeigen uns, dass in diesem Mirdasch nicht nur viel unschätzbares Material für die Kritik des Sifré, sondern auch eine Fülle halachischen und exegetischen Stoffes enthalten ist, welche der Forschung auf diesem Gebiete neue Bahnen eröffnen dürfte. Wir besitzen jetzt zu drei Büchern des Pentateuchs doppelte Midraschim: Zu Exodus die Mechilta des R. Ismael und die des R. Simon; zu Numeri den Sifré und den Sifré sutta; zu Deut. endlich den Sifré und eine Mechilta. Aus diesen Quellen wird eine eingehende Forschung sich über die Gesetzauslegung unserer alten Tannaïm umfassende Kenntniss zu verschaffen im Stande sein und über manches Dunkel im Midrasch Licht verbreiten.

Als sichere Resultate unserer Untersuchungen dürfen wir jedenfalls folgende Behauptungen aufstellen:

1) Die tannaïtischen Midraschim[1]) zu Deut. haben aus zwei Hauptquellen ihr Material geschöpft: aus einem Midrasch der Schule R. Akiba's und einer Mechilta der Schule R. Ismaels. Einzig und allein aus letzterer Quelle stammen die aggadischen Partieen jener Midraschim, so dass es wahrscheinlich ist, dass im Midrasch R. Akiba's die Aggada nicht enthalten war.

2) Unser Sifré hat im mittlern, halachischen Teile seine Lehren zum grössten Teil dem Midrasch R. Akiba's entnommen, daneben

[1]) Wir nennen sie „tannaïtische Midraschim", weil die Aussprüche in denselben fast sämmtlich von Tannaïm herrühren. Dagegen ist der letzte Redaktor jedenfalls ein Amoräer gewesen. Ja wie aus LM 207 hervorgeht, scheint der Schluss-Redaktor der Mechilta-Deut. ein babylonischer Amora gewesen zu sein.

aber auch die Ismael'sche Mechilta benutzt und Lehren aus dieser zumeist abgekürzt mitgeteilt.

3) Dem Verf. des „Midrasch haggadol" hat zu Deut. ein tannaïtischer Midrasch vorgelegen, der auch im halachischen Teile zumeist die Mechilta der Schule R. Ismaels als Hauptquelle benutzt, nebenbei aber auch viele Lehren aus dem Akiba'schen Midrasch aufgenommen hat. Dem vom Midr. hag. excerpierten tannaïtischen Midrasch darf man daher den Namen „Mechilta zu Deuteronomium" beilegen.

Es erübrigt noch die Frage zu beantworten, ob diese Mechilta (TD) sich nur auf dieselben Abschnitte der Thora erstreckte, welche in unserem Sifrë gedeutet werden, oder ob sie auch noch andere Stellen commentirt hatte. Hierauf vermögen wir für jezt nur das Eine zu bemerken, dass die Lectüre des מדרש הגדול zu den 10 Geboten in ס' ואתחנן uns überzeugte, dass der Sammler auch hier einen tannaïtischen Midrasch zu Deuteronmium (TD) vor sich hatte, der seinen Stoff zum Teil aus der Mechilta des R. Ismael zu Exod. 20, zum Teil aus der Mechilta des R. Simon daselbst, zum Teil vielleicht auch aus andern Quellen (etwa Mech. d. R. J. zu Deut.) geschöpft hat.

Aus der Mech. de-R. Ism. zu Exod. sind entlehnt folgende Stellen:

1) לא יהי' לך אלהים אחרים למה נא' bis בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו aus Mech. Bachodesch 6, verglichen mit Mischpatim 17 (ed. Friedmann 67b f. und 94b).

2) אל קנא אני שלים בקנאה bis הלא כה דברי כאש נאם ה' aus Mech. das. 6 und 7 (Friedmann 68a–69a).

3) ד"א לקדשו בברכה bis כאלו כל מלאכתך עשויה aus Mech. das. 7 (Friedmann 69a f.)

4) Noch einige einzelne Sätze wie: אם כבדתו למען יאריכון ימיך (Mech. das 70a); לא תגנוב בגונב נפשות (das. 70b); זו אזהרה לעדים זוממין (das.) לא תחמוד אשת רעך או אפילו חמוד בדבור וכו (das. 71a).

Mehrere Sätze aber sind ohne Zweifel aus der Mech. de-R. Simon geschöpft. Wir stellen hier die beiden Midraschim einander gegenüber:

TD. zu Deut.	Mech de-R. Simon zu Exod. (nach dem Midr. hag.).
ד"א זכור (על) [עד] שלא יכנם להוסיף עליו מן החול בתחלתו שמור משיכנס להוסיף עליו מן החול ביציאתו.	ד"א זכור ושמור זכרה עד שלא תיכנס ושמרה משתיכנס מיכאן שמוסיפין מחול על הקדש בכניסתה וביציאתה.

Unsere Mech. de-R. Ismael hat dieselbe Deutung aber in ganz anderen Ausdrücken.

TD zu Deut.	Mech. d. R. S.
ועבדך ואמתך אלו עבד ואמה התושבים.	ועבדך ואמתך יכול בעבד ואמה [העברים] ואינו כמוך ואיזה זה עבד ואמה התושבים.

Mech. d. R. Ismael ist hier anders (vgl. das.).

TD. zu Deut.	Mech. d. R. S.
על האדמה אשר ה׳ אלהיך נותן לך כשאתם על האדמה יש אריכות ימים ויש טובה מצויה הא אינן מצויין לא בגולה ולא בתושבות.	למען יאריכון ימיך על האדמה ולא בגולה ולא בתושבות.

Unter בתושבות sind wahrscheinlich jüdische Niederlassungen oder Kolonieen ausserhalb Palästina's zu verstehen. In Deut. ist ויש טובה מצויה hinzugefügt wegen ולמען ייטב לך.

TD zu Deut.	Mech. d. R. S.
ומניין שהוא מוהר על התאוה שהיא בלב כדי שלא יבא לידי חמוד ת״ל לא התאוה בית רעך לחייב על התאוה בפני עצמה ועל החמוד בפני עצמה נמצאת אומר שהן שני לאוין.	לא תחמוד ולהלן הוא אומר לא תתאוה לחייב על תאוה בפני עצמה ועל חמדה בפני עצמה מניין התאוה אדם סופו לחמוד שנא׳ לא תתאוה ולא תחמוד.

Diese Mechilta d. R. S. wird auch von Maimon. ספר המצות (Verb. 266) citirt. Unser Midrasch zu Deut. hat bei allen diesen Stellen zweifellos aus Mech. d. R. S. geschöpft. Dennoch aber zeigt er überall eine redactionelle Thätigkeit, indem er nicht wörtlich abschreibt. Es ist also nicht der Sammler des Midr. hag.[1]), sondern der Redactor des TD, der den Midrasch zu den zehn Geboten zusammengestellt hat. Noch mehr zeigt sich dies in folgendem Satze zum Sabbatgebot des Deut.:

וכל בהמתך למה אני צריך אם ללמדך שלא יעשה בה מלאכה הלא כבר נאמר לא תעשה כל מלאכה ומה ת״ל וכל בהמתך שלא ישכיר אדם בהמתו לגוי יכול ירכין לה יתר[2]) ויאחז לה עשבים ת״ל [לא תעשה כל מלאכה אתה יכול לא

[1]) Ausserdem ist es ja wahrscheinlichst, dass diesem Sammler die Mech. de-R. Ismael zu Exod. nicht zu Gebote stand; die Excerpte aus dieser Mech. R. Ism. müssen also TD angehören.

[2]) Vielleicht ist יחור (ein Baumzweig) zu lesen; oder es mag auch יתר eine solche Bedeutung haben; vgl. תורי דקל in Sabbat 90 b, wo Maimonides allerdings auch חורי gelesen hat.

יניחנה תולשת לא יניחנה עוקרת ת״ל] אתה מה אתה מדעת עצמך מלאכת עצמך אף היא מדעת עצמה מלאכת עצמה.

Der erste Lehrsatz, das Verbot, das Vieh zu vermieten, ist auch in Mech. d. R. S. wörtlich zu finden (vgl. auch Aboda sara 15 a). In die folgende Lehre יכול ירכין לה וכו׳ glaubten wir die eingeklammerten Worte einschalten zu müssen. Dazu bewog uns folgende Stelle der Mech. d. R. Simon zu Exod.:

אתה ובנך ובתך יכול בנו ובתו (מן) הגדולים כשהוא אומר אתה הרי בנו ובתו הגדולים אמורין מה ת״ל בנך ובתך אלו בנו ובתו קטנים שלא יאמר לבנו קטן הכנס לי כלי זה מן השוק הכנס לי כלכלה זה מן השוק: קטנים הבאין לכבות אין שומעין להן שאף הן נצמוו על השביתה: יכול יחזור אחריהן שלא ישברו חרסים שלא ינתזו צרורות ת״ל אתה מה אתה מדעת עצמך מלאכת עצמך אף הן מדעת עצמן מלאכת עצמן.

Diese Stelle beweist klar, dass die Worte: אף היא מדעת עצמה מלאכת עצמה im Midr. zu Deut. etwas erlauben wollen, während doch der Anfang: יכול ירכין לה וכו׳ ein Verbot erwarten lässt. Es ist also hier חסורי מיחסרא, und wir haben das Fehlende nach Mech. Mischpatim 20 (vgl. Sabbat 122 a und Tos. das. v. מעמיד) ergänzt. Es ist sonach zwar verboten, dem Viehe Baumzweige oder Kräuter mit der Hand hinzuneigen; man braucht es aber nicht daran zu hindern, wenn es von selbst (מדעת עצמה) zu seinem Genusse (מלאכת עצמה) Gewächse pflückt, ebenso wie man die kleinen Kinder nicht zu verhindern nöthig hat, wenn sie von selbst (מדעת עצמן) zu ihrem Vergnügen (מלאכת עצמן) Scherben zerbrechen. — Es dürfte kaum bezweifelt werden, dass der Midrasch zu Deut. seine Lehre der Mech. d. R. S. entnommen hat, wiewohl diese Stelle dem Midr. hag. zu Exod. nicht vorlag. Der Redactor des Midr. zu Deut. (TD) hatte also eine vollständigere Mech. d. R. Simon, als der Sammler des Midr. hag. Auch Ramban hatte Sätze in seiner Mech. d. R. Simon, die in der des Midr. hag. nicht standen (vgl. Lewy, Ein Wort über die Mech. d. R. S. Seite 8).

Ausser unserer Mech. d. R. Ism. und der Mech. d. R. Simon scheint aber TD zu den zehn Geboten noch andere Quellen benutzt zu haben, denn man findet bei dem Decalog im Midr. hag. Midraschim, die sicherlich Tannaïm angehören, aber dennoch in den uns bekannten Quellen nicht zu finden sind. Wir wollen hiefür nur ein Beispiel anführen:

ושורך וחמורך ר׳ יוסי אומר משום ר׳ ישמעאל נאמר כאן שורך וחמורך ונא׳ להלן לענין נזקים שור וחמור מה שור וחמור האמור לענין נזקים עשה שאר בהמה חיה ועוף כיוצא בשור וחמור אף שור וחמור האמורין כאן לענין שבת עשה שאר בהמה חיה ועוף כיוצא בשור וחמור.

Dieser Satz an und für sich lässt sich rechtfertigen, steht aber entschieden im Widerspruch mit Baba kama 54 b (vgl. Tosefta das. Abschn. 6), wo eben derselbe R. Jose im Namen R. Ismaels diese Bestimmungen gerade vom Sabbatgesetze für andere Fälle ableitet. TD hatte also in seiner Quelle eine von Talmud und Tosefta verschiedene Version. — Wir glauben hierdurch nachgewiesen zu haben, dass unsere Mechilta zu Deuteronomium (TD) auch Midraschim zu den zehn Geboten enthalten hat.

Zum Schlusse sei nur noch auf einige merkwürdige Stellen dieser Mechilta hingewiesen: Zu Deut. 17, 3 heisst es:

אלהים אחרים שומע אני עד שיעבוד כל ע"ז במשמע ת"ל ולשמש או לירח אלו היו בכלל ויצאו מן הכלל ללמד מה אלו אחד אחד בפני עצמו אף כשנאמר אלהים אחרים חייב על כל אחד ואחד בפני עצמו או אינו אלא כלל ופרט וכי נאמר לשמש לירח לצבא השמים לא נאמר אלא ולשמש או לירח או לכל צבא השמים בא ללמדך שאינן כלל ופרט אלא רבויין.

Es wird hier ein Grund angegeben, warum man nicht bei דבר שיצא מן הכלל ללמד die Regel von כלל ופרט anwendet, vgl. darüber auch Menachot 55b, Raschi und Tosaphot zu Schebuot 7a, Jerusch. Sabbat VII, 9c und מדות אהרן c. 10. Zum Ausdruck שאינן כלל ופרט אלא רבויין vgl. die Baraita R. Ismaels in Schebuot 5a. Zur Lehre חייב על כל אחד בפני עצמו ist Sanhedrin 62a und Jerusch. Sabbat VII, 9a zu vergleichen.

Zu 17,5: האיש ההוא זה מזיד רברי ר' עקיבה; או את האשה ההיא לא אנוסה ולא שוגגת ולא מוטעת Hier hat der Redactor ein und dieselbe דרשה im ersten Satze nach der Mechilta des R. Ism. und im zweiten Satze nach dem Midrasch des R. Akiba wiedergegeben, vgl. zur Einleit. S. 31 f. Das האיש ההוא לא אנוס וכו' aus Sifré 154 hat unsere Mechilta nicht; wohl aber das והנביא ההוא ולא אנוס aus Sifré 86.

Zu 17, 16: ולא ישיב את העם מצרימה חזירה לישיבה אתה אומר חזירה לישיבה או אינו אלא לסחורה כשהוא אומר אשר ראיתם את מצרים היום חזירה לישיבה לא חזירה לסחורה.

Die Vorschrift ist recipirt bei Maimonid. H. Melachim 5, 8. סמ"ג Verb. 227 bringt dafür einen Jerusch. als Quelle. Nach Hagahot Maimuni ist es ein Jeruschalmi im Tr. Jaddajim. Einen Jerusch. zu ידים besitzen wir aber nicht (vgl. Magazin f. d. Wissensch. des Judent. 1878 S. 100ff). Tosaphot jeschanim und Ritba zu Joma 38a citiren diese Lehre aus einem Sifré; doch ist sie in unserem Sifré nicht zu finden. Es ist vielmehr ein Jeruschalmi in Sanhedrin X Ende (29d), vgl. Ramban zu Deut. 17, 16. (In הגה"מ ist also סנהדרין statt מסכ' ידים zu lesen).

Unsere Mechilta zeigt nun, aus welcher Schriftstelle diese Lehre abgeleitet wird.

Zu 18, 2: ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו למה נאמר לפי שהוא אומר לאלה תחלק הארץ בנחלה אין לי אלא בשעת חילוק הארץ אבל משחילק׃ שומע אני יקצה לו כל שבט ושבט לפי מה שהוא ת״ל ונחלה לא יהיה לו׃ או לא יירש את אבי אמו ישראל ת״ל בקרב אחיו הא יורש הוא את אבי אמו ישראל וכן הוא אומר ושגוב הוליד את יאיר ויהי לו עשרים עיר[1]) בארץ הגלעד וכי מנין היה לשגוב ערים בארץ הגלעד אלא מלמד שנשא חצרון אשה מבנות מכיר ומתה וירשה וה״א ואלעזר בן אהרן מת ויקברו אתו בגבעת פנחס בנו אשר נתן לו בהר אפרים וכי מנין היה לפנחס בהר אפרים אלא מלמד שנשא פנחס אשה מבנות אפרים ומתה וירשה.

Der erste Teil dieses Stückes ist zu finden in Sifré Num. 119. Im andern Teil werden zwei Schriftverse citirt: Der erste (1. Chron. 2, 22) als Beweis, dass mitunter ein Enkel den Grossvater mütterlicherseits beerbt; der zweite Vers (Jos. 24, 33) lehrt, dass der Gatte Erbe seiner Frau ist, und wird hier nur nebenbei als ein zweites Beispiel angeführt, dass Jemand im Gebiete eines anderen Stammes Land zu erwerben vermag. Im Sifré Num. 134, wo R. Ismael beweisen will, dass der Mann Erbe der Gattin ist, wird zuerst der Vers aus Josua angeführt und dann, mit כיוצא בו beginnend, als ein ähnlicher Fall der Vers der Chronik angelehnt. Richtig erklärt daher R. Hillel (vgl. Friedmann das. Note 23), dass שנשא אשה מבני מנשה sich auf חצרון bezieht, wie 1. Chron. 2, 21 berichtet und an unserer Mechilta-Stelle ja ausdrücklich gesagt wird. Dagegen hatten sowohl der babylonische Talmud (B. batra 112a) als auch der Jeruschalmi (das. VIII 16b) im Sifré eine andere Lesart, wonach beide Verse die Lehre בעל יורש אשתו beweisen sollen. Es scheint also, dass den Talmuden unsere Mechilta-Stelle nicht bekannt war.

Zu 18, 7: ושרת בשם ה׳ אלהיו מיכן אמרו אין מחללין שם שמים על היחיד.

Zur Erklärung dieser Stelle müssen wir noch eine andere Stelle anführen zu 26, 3: לה׳ אלהיך מיכן אמרו מחילין שם שמים על היחיד מעשה ברבן גמליאל שהיה בא בספינה והיו תלמידיו עמו ועמד עליהן סער גדול בים אמרו לו רבי התפלל עלינו אמר אלהינו רחם עלינו אמרו לו רבי כדאי אתה שיחול שם שמים עליך אמר אלהי רחם עלינו.

Es ist demnach an erster Stelle entweder מחילין statt אין מחללין zu lesen, oder es ist zu erklären: Man entweiht nicht den Namen Gottes, wenn man ihn nach einem Einzelnen nennt z. B.: „Der Gott

[1]) Im Texte 1. Chron. 2,22 heisst es עשרים ושלוש ערים.

Meïr's“ (Aboda sara 18a, vgl. aber מהרש״א das.). Anderer Ansicht scheint R. Simon zu sein im Tanchuma תולדות 7, vgl. Raschi zu Genes. 31, 42 und Misrachi zu Genes. 12, 2.

Zu 19, 1: וירשתם במה וישבת בעריהם ובבתיהם בחזקה לפי דרכנו למדנו שהקרקעות נקנין בחזקה לפי דרכנו למדנו שרגלי ארץ ישראל מטהרות ארץ העמים.

Der erste Lehrsatz ist wahrscheinlich der תנא דבי ר׳ ישמעאל in Kidduschin 26a, wiewohl dort ein anderer Schriftvers angeführt wird. Den zweiten Lehrsatz dagegen konnte ich nirgends auffinden. Aehnliches hat die Tosephta Ahilut, Ende (citirt im ר״ש zu Oholot 18, 7): חזקת דרכים של עולי בבל . . . טהורות. Unsere Mech. scheint diese Lehre allgemein auf alle Wege auszudehnen, welche die Israeliten durch חזקה erworben haben.

Zu 21, 7: ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוסי הגלילי אומר והלא בידוע שזקני בית דין אינן שופכי דמים ומה ת״ל ידינו לא שפ׳ שלא יהיו נדמים ועינינו שלא יהו סומים והורידו שלא יהו חגרים נמצינו למידים כשם שבית דין שלמים בצדק כך יהו שלמים מכל מום.

Aehnliche Deraschot findet man bei בן סורר im Sifré 219 (vgl. Sanhedrin 45b). Der Satz כשם שבית דין וכו׳ ist in Jebamot 101a als eine Baraita des Rab Joseph angeführt. Während nun Maimonid. H. Sanhedrin 2, 6 diese Vorschrift nur auf das grosse Sanhedrin bezieht, ist aus unserer Mechilta-Stelle zu ersehen, dass dieselbe von jedem בית דין gilt. So entscheiden auch einige Decisoren, vgl. Eben ha-Eser 169 סדר חליצה 1 und die dort in פתחי תשובה citirten Responsen.

Die Zahlensymbolik

des Abraham ibn Esra.

Von

Rabbiner **Dr. M. Olitzki.**

Die Bedeutsamkeit einzelner Zahlen tritt schon in der heiligen Schrift hervor. Besonders ist es die Siebenzahl, die daselbst eine wichtige Rolle spielt. Der siebente Tag und das siebente Jahr sind Gott geweiht und nach sieben mal sieben Jahren wird das Jobeljahr gefeiert. Im siebenten Monat des Jahres finden mehrere Feste statt und vom Ueberschreitungs- bis zum Wochenfeste werden sieben Wochen gezählt u. s. w.[1]) Auch in den symbolischen Prophetien des Ezechiel und Secharia begegnet man oft der Siebenzahl. Aber wenn auch noch andere Zahlen in der hl. Schrift ausgezeichnet werden[2]), so kann doch von einer ausgebildeten spekulativen Zahlensymbolik der Bibel, wie solche von Manchen angenommen wird[3]), durchaus nicht die Rede sein, weil die Bibel überhaupt keine Spekulationen enthält[4]). Erst nach der Bekanntschaft der Juden mit den Griechen und deren Philosophie erscheinen die Zahlen, besonders in der jüdisch-hellenistischen Literatur, als Symbole philosophischer Gedanken.

Bei den Griechen wurde die Zahlensymbolik von den Pythagoreern begründet, die von ihren mathematischen Studien ausgehend, die Zahl als Prinzip und Substanz der Dinge betrachteten[5]). Auch Plato bezeichnete später seine Ideen als Idealzahlen (ἀριθμοὶ νοητοί) und gab dadurch seinen Schülern die Veranlassung, seine Lehre mit dem Pythagoreismus zu verbinden[6]). Dieser verschmolz sich mehr und mehr mit andern Systemen und gelangte dann in dieser Verschmelzung im ersten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Namen Neupythagoreismus zu längerer Herrschaft und weiter Verbreitung[7]). Der Neuplatonismus nahm dann auch viele pythagoreische Bestandtheile in sich auf und legte der Zahlensymbolik, namentlich seit Jamblich, grosses Gewicht bei[8]).

Die Juden, deren Religion einen einig-einzigen, alle Gegensätze in der Welt und im menschlichen Dasein verbindenden und harmonisch gestaltenden Gott lehrt, mussten sich naturgemäss vom Pythagoreismus angezogen fühlen, der, den Einklang der Töne und die regelmässige Bewegung der Gestirne ins Auge fassend, ebenfalls eine die Gesammtheit der Dinge durchdringende und sie zu einem schönen Ganzen, einem Kosmos, verknüpfende Harmonie annahm[9]). Spuren des pythagoreischen Einflusses zeigen sich schon in dem ältesten jüdisch-hellenistischen Schriftwerke, in der Septuaginta[10]). Doch machte erst Philo, der ein Zeitgenosse der Neupythagoreer war, den ergiebigsten Gebrauch von der Zahlensymbolik. Wie dieser jüdische Philosoph bei seinem synkretistischen Bestreben, das Judenthum mit dem Griechenthum zu verbinden, alles in der Bibel allegorisch erklärte und selbst dem einfachen Wortsinne eine philosophische Bedeutung unterlegte[11]), so suchte er auch die in der hl. Schrift vorkommenden Zahlen symbolisch zu deuten und mannigfache philosophische Gedanken aus ihnen zu gewinnen. Die in der Schöpfungsgeschichte figurirenden Tageszahlen boten Philo die rechte Gelegenheit, die sinnbildliche Bedeutung der Zahlen zu erörtern und besonders die Vorzüglichkeit der Siebenzahl preisend hervorzuheben[12]).

Aber auch in Palästina erhielten sich selbst nach den unter den Makkabäern gegen das Griechenthum entbrannten Kämpfen platonisch-pythagoreische Anschauungen, die durch den regen Verkehr der dortigen Juden mit den Griechen und besonders durch die häufigen Wallfahrten der in den griechischen Städten wohnenden Juden nach Jerusalem, wo sie sogar eigne Synagogen besassen, beständige Nahrung bekamen. Abgesehen von den Essenern, die offenbar zahlreiche neupythagoreische Lehren zu ihren Ordensregeln machten[13]), begegnet man in dem damaligen palästinensischen Schriftthume sehr oft platonisch-pythagoreischen Ansichten. In den Talmuden und den Midraschim kommen solche in grosser Menge vor[14]), wie auch viele symbolische Deutungen der Zahlen daselbst sich finden[15]). Das der talmudischen Periode nahestehende „Buch der Schöpfung“ (Sefer Jezira)[16]) ist ganz im platonisch-pythagoreischen Geiste geschrieben und hüllt seine Kosmologie in eine Buchstaben- und Zahlensymbolik[17]). Wie sehr aber diese bei den gebildeten Juden des Mittelalters angesehen war, beweisen die zahlreichen Commentare zum Sefer Jezira, deren Reihe schon von Saadia Gaon eröffnet wurde[18]). Die neupythagoreische und neuplatonische Philosophie, die im neunten und zehnten Jahrhundert bei den Arabern so sehr gepflegt wurde[19]) und durch diese auch bei den

Juden sich eingebürgert hat [20]), sie war es gewiss, die der Zahlensymbolik so grosses Ansehen verschaffte [21]).

Besondere Vorliebe für die Zahlensymbolik bekundete der berühmte Abraham ibn Esra [22]), wie er auch trotz seines Bestrebens, die Bibel nach ihrem einfachen Wortsinne sprachlich und sachlich zu erklären [23]), ein grosser Liebhaber allegorischer und symbolischer Schriftdeutungen war [24]). Und wenn er auch in der Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar eine unbeschränkte Anwendung der Zahlensymbolik in der Exegese nicht billigen will [25]) und in seinen Bibelcommentaren nur selten die Zahlen sinnbildlich deutet [26]), so geschieht dies aber umso häufiger in seinen theologischen und besonders in seinen arithmethischen Schriften [27]). Selbst in seinen Gedichten bringt er nicht selten die Zahlen als Bilder an [28]) und in einem Hymnus werden die Zahlen 1 bis 10 als Symbole gebraucht [29]). Dass demnach das „Buch der Schöpfung" auf ibn Esra eine grosse Anziehungskraft ausüben musste, braucht nicht erst gesagt zu werden. Er führt es auch sehr oft an [30]) und soll ebenfalls einen Commentar zu demselben geschrieben haben [31]).

Diese Vorliebe ibn Esra's für die Zahlensymbolik ist gewiss nicht allein durch seine Beschäftigung mit der neupythagoreischen und neuplatonischen Philosophie, deren Anhänger er offenbar war, da die meisten seiner philosophischen Ansichten dem Gedankenkreise des Neupythagoreismus und Neuplatonismus angehören [32]), sondern auch durch sein eifriges Studium der mathematischen Wissenschaften, die er durch selbständige Arbeiten bereichert hat [33]), geweckt und genährt worden. Denn auch von den Pythogoreern wird berichtet, dass sie den Impuls zu ihrer Zahlenphilosophie von ihren mathematischen Studien erhielten [34]). — Da aber die Zahlensymbolik ibn Esra's sich eines hohen Ansehens und einer grossen Verbreitung erfreute [35]) und sogar den Kabbalisten des dreizehnten Jahrhunderts den Anstoss zur Ausbildung ihrer Zahlenmystik gab [36]), so dürfte es sich wohl verlohnen, etwas näher auf sie einzugehen und sie im Zusammenhange darzustellen. Wir werden dadurch auch eine grosse Anzahl metaphysisch-philosophischer Gedanken ibn Esra's kennen lernen, die schon deswegen von Interesse sind, weil sie einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die jüdischen Geister ausübten [37]) und das Studium der Philosophie beförderten [38]).

Die Zahl Eins.

Wie schon früher Plato und seine Schüler und später die Neupythagoreer und Neuplatoniker die Eins der Gottheit gleichsetzten[39]), so suchten dann im Mittelalter arabische und jüdische Philosophen, und unter diesen besonders Abraham ibn Esra, die Eigenschaften der Eins zu entwickeln und sie als Bild des göttlichen Wesens hinzustellen[40]).

„Die Eins, sagt i. E., zählt sich selbst und keine andere Zahl kann sie zählen, sie aber jede Zahl[41]).“ Die absolute Eins ist einfach, aus keinen Theilen zusammengesetzt und daher eigentlich nicht zählbar, weil das Zählen eine Vielheit voraussetzt. Sie kann deswegen nur durch sich selbst und durch keine andere Zahl bestimmt werden, weil jede andere Zahl von der Eins kommt, aus Theilen zusammengesetzt und der Eins durchaus nicht ähnlich ist. Man kann nur sagen: die Eins ist Eins, nicht aber: die Eins ist diese oder jene Zahl[42]). Sie aber bestimmt jede Zahl, weil jede Zahl eine Summe von Einsen bildet und durch die Eins vorhanden ist[43]). — Auch Gott kann vermöge seiner absoluten Einheit und Einfachheit nur von Gott oder durch Gott, nicht aber von einem anderen oder durch ein anderes Wesen erkannt und vorgestellt werden, weil jedes andere Wesen von Gott geschaffen und zusammengesetzt, also begrenzt und Gott unähnlich ist[44]). Man kann daher nur sagen: Gott kennt Gott[45]), oder: Gott ist Gott[46]). Er aber kennt jedes Wesen, weil alle Wesen von ihm kommen und durch ihn bestehen[47]).

„Sie (die Eins) ist Quadrat- und Kubikwurzel, Quadrat und Kubus und ist ähnlich der Substanz, welche alle Accidenzen trägt“[48]). Denn $1 = 1^2 = 1^3 = \sqrt[2]{1} = \sqrt[3]{1}$. Wegen ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit ist die Eins stets gleichbleibend und unveränderlich. Darum ist sie selbständig und von keiner Zahl abhängig, wie die Substanz für sich ist und der von ihr getragenen Accidenzen nicht bedarf[49]). So bleibt sich auch Gott ewig gleich und erfährt keine Veränderung[50]). Er ist selbständig und von Allem ausser sich unabhängig[51]).

„Jede Zahl ist in der Eins der Möglichkeit nach, sie in jeder Zahl in Wirklichkeit, sie ist das Sein und jede andere Zahl ist durch sie“[52]). Da die Eins das Geheimniss, die Grundlage und der Anfang aller Zahlen ist[53]), so müssen diese in ihr der Möglichkeit nach vorhanden sein[54]), sie ist aber in Wirklichkeit in jeder Zahl, weil jede Zahl aus Einsen besteht[55]). Trotzdem ist sie selbständig und unabhängig, weil sie das wahre Sein ist und jede Zahl von ihr abhängig ist[56]). So sind auch alle Wesen in Gott der Möglichkeit nach, weil

sie von ihm kommen, Gott aber ist in allen Wesen in Wirklichkeit, weil sie von ihm erhalten werden[57]). Er ist von ihnen unabhängig, weil er das wahre Sein ist und alle Wesen seinetwegen sind[58]).

„Sie ist früher, jede Zahl neu entstanden. Sie ist die Ursache jeder Zahl, der graden und ungraden, sie selbst keine Zahl. Sie wird nicht vermehrt und getheilt. Sie ist die Ursache jeder Vermehrung und Theilung und erleidet keine Veränderung“ [59]). Die Ursache muss früher sein als die Wirkung, darum ist die Eins früher als alle anderen Zahlen, diese später und entstanden[60]). Als Ursache aller Zahlen bringt sie die graden wie die ungraden hervor. Sie ist aber keine Zahl, weil die Ursache der Wirkung nicht gleich ist[61]). Sie kann deswegen nicht vermehrt und getheilt werden, obwohl sie die Ursache aller Vermehrung und Theilung ist. Sie ist unveränderlich. — So ist auch Gott vor allen Wesen[62]), alle Wesen sind geschaffen[63]). Als Ursache aller Dinge muss Gott auch alle Gegensätze geschaffen haben[64]). Er gehört aber nicht zu den Dingen[65]). Er kann nicht vermehrt und getheilt werden, obwohl er die Ursache aller Vermehrung und Theilung ist. Er bleibt unveränderlich[66]).

„Sie bringt mit einer Seite hervor, während die anderen Zahlen mit zwei Seiten hervorbringen. Sie enthält das Ganze und alle Theile, denn sie ist zuerst und kann nur gebrochen werden, wenn das Ganze, das eine Einheit bildet, im Denken getheilt wird“ [67]). Vor der Eins giebt es keine Zahl[68]), und die ihr folgende Zahl Zwei kann nur durch Verdoppelung der Eins entstehen $(2 = 1 + 1)$. Jede andere Zahl aber hat vor und nach sich eine Zahl, die ihr folgende Zahl kann nur mit Hilfe der Eins gebildet werden und ihre Verdoppelung ist gleich der Summe der beiden sie umgebenden Zahlen ($2 + 1 = 3$, $3 + 1 = 4$ u. s. w. $2 + 2 = 4 = 1 + 3$, $3 + 3 = 6 = 2 + 4$ u. s. w.)[69]). Da vor der Eins keine Zahl vorhanden ist, und jede Zahl unmittelbar oder mittelbar von der Eins kommt, so enthält sie die Brüche sowohl, wie die ganzen Zahlen. Sie kann dennoch nicht getheilt werden, weil sie durchaus einfach ist[70]). Nur die Einheiten der anderen Zahlen können getheilt gedacht werden, weil sie in ihrer Abstraktheit eigentlich untheilbar sind. — So giebt es auch vor Gott kein Wesen. Er ist der Erste[71]). Er schuf und erhält die höchste, die intelligible Welt durch seine eigne Kraft. Die mittlere, die Sphären-Welt existirt durch Gott und durch seine die intelligible Welt bildenden Engel und die von uns bewohnte Welt wird von Gott und den beiden oberen Welten getragen[72]). So umfasst Gott das Ganze und die Theile, die Allvernunft, die Allseele und die Allmaterie, die von diesen kommen die Einzelintelligenzen,

Einzelseelen und Einzelkörper[73]. Er ist dennoch untheilbar[74]. Nur die Allvernunft, die Allseele und die Allmaterie können getheilt gedacht werden, weil alles Einzelne von ihnen kommt und zu ihnen zurückkehrt, in Wirklichkeit bilden sie aber geschlossene Einheiten[75].

Die Zahl Zwei[76].

„Die Zwei ist Anfang der Zahlen, weil die Eins Ursache der Zahlen und keine Zahl ist, ihre Addition ist wie ihre Multiplikation, und alles Sein besteht aus Materie und Form, nicht so die Eins"[77]. Wie die Zwei die Verdoppelung der Eins ist, so bestehen alle Wesen, selbst die unmittelbaren von Gott geschaffenen, die Engel, aus Doppeltem, aus Materie und Form. Es giebt nichts weniger, sagt i. E., als zwei. Selbst die erhabenen körperlosen Wesen sind zwei : Tragendes und Getragenes (Materie und Form), nur der Eine (Gott) ist tragend (Substanz) und nicht getragen (ohne Form)[78]. Doch wie die beiden Theile der Zwei Einsen sind, die jede für sich beständig und unveränderlich sind, so sind nicht nur die Substanzen, sondern auch die Formen der intelligiblen Wesen keiner Veränderung und keinem Wechsel unterworfen[79]. Sie werden daher die wahren Formen genannt[80]. Sie bilden die Welt des Bestandes und der Unwandelbarkeit und kennen keinen Neid und keine Feindschaft. Harmonie und Frieden verbindet sie zur beständigen Einheit[81]. Sie sind das Reich der Vernunft. Wie die Zwei die erste Form der Zahl ist, so sind auch die erhabenen Wesen der intelligiblen Welt die Urbilder aller Wesen dieser Welt[82]. Sie sind die im Wechsel der Individuen beharrlichen und sich gleichbleibenden Art- und Gattungsbegriffe, die im göttlichen Denken, im Nus, feststehenden Ideen, die allgemeinen ewigen Gesetze[83]. Die Zwei bringt zwar durch Verdoppelung sowohl als durch Vervielfältigung ihrer selbst die erste Quadratzahl hervor, was keine andere Zahl im Stande ist, doch kann sie die ihr nächstfolgende Zahl Drei ohne Hilfe der Eins nicht bilden, ebensowenig können die Engel, obwohl sie Herrliches hervorbringen, willkürlich handeln. Sie sind vom göttlichen Willen abhängig und auf die göttliche Hilfe angewiesen[84].

Die Zahl Drei.

„Aus der Zwei, die Anfang der Zahl ist, und der Eins geht die Drei, das Ende, hervor"[85]. So liess auch Gott aus dem Lichte der

Engelwelt, dem Nus, die Allseele entstehen, welche drei Seelen verbindet: die pflanzliche, die thierische und vernünftige[86]. Von ihr stammt und zu ihr kehrt zurück die Menschenseele[87]), die ebenfalls dreitheilig ist. Die pflanzliche Seele erzeugt das Wachsthum, die geschlechtliche Begierde, die Esslust u. s. w. Der thierischen Seele gehören die Kräfte der Sinne, die Empfindung und die örtliche Bewegung. Von der vernünftigen Seele geht nur das Denken, das Erkennen zwischen wahr und falsch, aus. Sie ist die Trägerin der Weisheit[88]). Die thierische Seele ist die Vermittlerin zwischen der vernünftigen und der pflanzlichen Seele, und diese muss von der vernünftigen mit Hilfe der emfindenden Seele beherrscht werden[89]). Diesen drei Seelen entsprechen demnach die drei Welten: die intelligible Welt, die Welt der Himmelssphären und die irdische Welt, die Welt des Entstehens und Vergehens. Auch diese wird durch die Himmelssphären mit der intelligibeln Welt verbunden und von diesen beiden erhalten und geleitet[90]). Deswegen wird der Mensch die kleine Welt, Mikrokosmos, genannt[91]). Die Drei bildet demnach Anfang, Mitte und Ende. Sie vergegenwärtigt auch die drei Zeiten: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft[92]), ferner die drei Grundbewegungen: die vom Mittelpunkt (von der Erde) nach oben gehende (Luft und Feuer), die dem Mittelpunkte zustrebende (Wasser und Erde) und die um den Mittelpunkt kreisende (die Sphären), denen die drei Grundvocale (ò i a) analog sind[93]), dann die drei Dimensionen des Körpers: Länge, Breite, Tiefe[94]), nnd endlich die drei Erkenntnissquellen: die sinnliche Vorstellung, das logische Denken und die Vernunft[95]).

Die Zahl Vier.

„Verbindet man die Eins mit dem Ende entsteht die begrenzte Zahl“[96]). Die Vier wird als begrenzt bezeichnet, weil aus den ersten vier Zahlen 1, 2, 3, 4 die übrigen Zahlen gebildet werden können. ($4 + 1 = 5$; $4 + 2 = 6$; $4 + 3 = 7$ . . .)[97]). Sie ist demnach in dieser Beziehung der Eins ähnlich, doch wegen ihrer Vielheit und Zusammensetzung ihr unähnlich. Die Eins ist die erste unsichtbare, die Vier die erste sichtbare Quadratzahl[98]) ($1 \times 1 = 1$, $2 \times 2 = 4$). So entsteht auch mit Hilfe des göttlichen Wesens die Allmaterie aus der Allseele[99]). Die Allmaterie ist die Grenze der intelligiblen und der Körper-Welt[100]). Sie ist die Mutter aller körperlichen Wesen, der Thron der Herrlichkeit, die Trägerin der beständigen Formen, der gewaltige Körper, der alles Umschliessende umschliesst[101]). Durch sie

tritt die göttliche Einheit in Erscheinung, doch wird sie von der göttlichen Substanz getragen.[102] Wie aber die sichtbare Quadratzahl durch die Zwei ins Dasein tritt, so ist auch die Existenz der Materie durch das Hinzutreten der Form bedingt.[103] Aus ihrer Vereinigung mit der Form entspringen die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde, aus denen alle irdischen Wesen kommen und zu denen sie zurückkehren,[104] und die Himmelssphären, deren höchste die Fixsternsphäre ist, die in vier entgegengesetzte Wirkungen hervorbringende Theile getheilt wird[105].

NOTEN.

1) Vgl. Winer B. R. W. B. II. S. 714.

2) Wie die Zehnzahl bei der Struktur der Stiftshütte und den Priestergaben, die Fünfzahl bei den hl. Schätzungen und im Gerichtswesen etc.

3) K. Bähr, Symbolik des mos. Cultus. I. S. 128 ff. Vgl. Winer a. a. O. S. 717.

4) Vgl. Munk, Philosophie und philos. Schriftsteller der Juden, übersetzt v. B. Beer, S. 1 ff.

5) Vgl. Aristot. Metaphys. I. 5-6 und Zeller, die Philosophie der Griechen I.[2] S. 246 ff.

6) Vgl. Zeller II[2] 1. S. 430 ff. S. 657.

7) Vgl. Zeller III[2]. 2. S. 92 ff.

8) Vgl. Zeller ebendas. S. 395; S. 469 f. und S. 632 f.

9) Vgl. Zeller I[2]. S. 257 f. Z. ist auch der Ansicht (III,[2] 2. S. 62 ff.), „dass das Judenthum nicht blos zur Entstehung der jüdisch-alexandrinischen, sondern auch der neupythogoreischen Philosophie mitgewirkt habe", und manche Gelehrte wollen sogar die meisten pseudopythogoreischen Schriften jüdischen Verfassern zuschreiben. S. jedoch Z. a. l. a. O. S. 92 und Anm.

10) So werden die Worte (Jes. 40, 26): המוציא במספר צבאם durch *Ὁ ἐκφέρων κατ' ἀριθμὸν τόν κόσμον αὐτοῦ* wiedergegeben. Vgl. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilosophie, II. S. 16 und Franck, die Kabbala, übersetzt von Jellinek, S. 243 f. S. jedoch Zeller III.[2] 2. S. 217 f. Anm. 1.

11) Vgl. Zeller III.[2] 2. S. 295 ff., Frankel, Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung, S. 26 ff. und K. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A. Testaments.

12) Philo ed. Mangey I. 21: *Τήν δέ ἑβδομάδος φύσιν οὐκ οἶδ' εἴ τις ἱκανῶς ἀναμνῆσαι δύναιτο, παντὸς οὖσαν λόγου κρείττονα κτλ.* I. 45: *χαίρει δὲ ἡ φύσις ἑβδομάδι κτλ.* Vgl. Josephus Bellum jud. VII, 5, 5: *ἡ παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τῆς ἑβδομάδος τιμή.*

13) Vgl. Zeller III,[2] 2. 279 ff.

14) Vgl. Nachman Krochmal, More Nebuche Haseman ed. II. S. 202 ff. und M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte, Abth. I. S, 114 ff. Vgl. auch Hamburger, Real-Encyklopädie, 2. Abth. S. 980 ff.

15) Vgl. Mischna Aboth V und Aboth de-Rabbi Nathan c. 32—41.

16) Vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 165 und D. Cassel zu Kusari IV. 25, S. 344 Anm. 3.

17) Eine Analyse des Buches Jezira geben Franck a. a. O. S 102 ff. und Grätz, Gnosticismus und Judenthum, S. 103 ff. Gleich Philo sagt das S. Jezira von der Siebenzahl: לפיכך חבב את השביעית תחת כל השמים.

18) Vgl. A. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I. S. 3—16. Vgl. auch S. J. Halberstam in seiner Einleitung zum Perusch Sefer Jezira von R. Jehuda b. Barsilai, S. XV.

19) Vgl. Dieterici, Einleitung zur sogenannten Theologie des Aristoteles und Einl. in die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert, S. X ff.

20) So waren Salomo ibn Gabirol (vgl. Joël, Ibn-Gabirols Bedeutung für die Geschichte der Philosophie in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie, Guttmann, die Philosophie des Salomon ibn Gabirol,) Bachia ibn Paikuda (vgl. Kaufmann, die Theologie des Bachia Ibn Pakuda), Joseph ibn Zaddik (vgl. Kaufmann, Attributenlehre, S. 255 ff.) u a. jüd. Philosophen des Mittelalters vom Neuplatonismus abhängig.

21) In Fons Vitae IV, 17 sagt ibn Gabirol von der Zahl: Et puto, quod hac intentione dictum est, quod numerus est origo rerum, quia unitas est origo numeri et, [cum] disponeretur unitas loco numeri, esset propinquius veritati. Vgl. Guttmann a. a. O, S. 184 ff. Auch ibn Pekuda und ibn Zaddik behandeln besonders die Eins symbolisch (s. weiter unten). — Von arabischen Neuplatonikern, die die Zahlen als Symbole behandelten, sind besonders die „lauteren Brüder" und Batlajusi hervorzuheben. Vgl. Dieterici, die Propädeutik der Araber, S. 2 ff. und die Lehre von der Weltseele an vielen Stellen, und D. Kaufmann, die Spuren Batlajusis in der jüdischen Religions-Philosophie, hebr. Theil, S. 28 ff. Auch die Zahlenlehre, welche Schahrastâni, Religionspartheien und Philosophen-Schulen, übersetzt von Th. Haarbrücker, II, S. 98 ff, im Namen des Pythagoras mittheilt, gehört dem Neupythagoreismus an. Die Theologoumena Arithmeticae des Neupythagoreers Mikomachus aus Gerasa waren eine Hauptquelle der Zahlensymbolik für Juden wie für Araber. Vgl. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. VII, 87 A. 8; XIII, 10 und Abraham ibn Esra (Zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften im XII. Jahrhundert) S. 89 A. 95. Ueber die Theologumena s. Dieterici, die Propädeutik der Araber S. 184 ff. u. Zeller III,[3] 2 S. 93 A. 5.

22) Ueber ibn Esra's Leben, s. besonders Grätz, Geschichte der Juden VI, S. 198 ff. und Friedländer's Einleitung z. seiner englischen Uebersetzung des Ibn-Esra-Commentars zu Jesaja in den Publications of the Society of Hebrew Literature Vol. I. Ueber seine Schriften s. Grätz, a. a. O. Note 8, Halberstam's Einleitung zu seiner Ausgabe des Sefer Haibbur v. J. E., Friedländer's Ibn Ezra Literature (Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra) in dem erwähnten Publications Vol. IV. p. 102 ff. und Steinschneider's Abraham ibn Esra. Ueber seine Bedeutung als Exeget und Grammatiker s. Lippmann's Einleitungen zu den verschiedenen von ihm edirten Schriften ibn Esra's (vgl. bes. Einl. zum S. Haschem S. 11 ff.), Bacher A i. E., Einleitung z. s. Pentateuchcommentar u. A. i. E. als Grammatiker, u. Friedländer a. a. O. p. 123 ff.; als Dichter s. M. Sachs Religiöse Poësie u. s. w. S. 310 ff., Rosin, Reime und Gedichte des Abraham Ibn Esra, und Divan des A. i. E., edirt v. J. Egers; als

Philosoph s. N. Krochmal. More Nebuche Haseman, ed. Zunz, S. 221 ff. (חכמת המסכן), Friedländer a a. O. S. 1—101 (The Philosophy of Ibn Ezra) u. Senior Sachs an mehreren Stellen d. Hatechija und Kerem Chemed VIII u. IX; als Mathematiker u. Astronom s. Steinschneider a. a. O. Wie hochverehrt und bewundert, aber wie vielfach auch angefeindet und angegriffen i. E. wurde. ist bekannt.

23) Vgl. J. E. Einleitung zum gangbaren Pentateuchcommentar Methode 5 (bei Rosin a. a. O. S. 45) והדרך החמישית, מוסד פרושי עליה אשית. . . . . ואחפש היטב דקדוק כל כלה בכל מאדי, ואחר כן אפרשנה כפי אשר תשיג ידי . . . In der Einleitung zur anderen Recension (b. Rosin das. S. 72) heisst es: והדרך החמישית יסוד פרושי עליה אשית, לבאר כל כתוב כמשפטו, ודקדוקו ופשוטו . . . . Vgl. Friedländer a. a. O, S. 121 f.

24) Vgl. J. E. Gangb. Comment. zu Gen. 4, 24: ודע כי כל מה שמצאנו כתוב הוא אמת וכן היה ואין בו ספק ויש לו סוד כי מאור כו׳. Lang. Comment. zu Ex. 16, 28: ובעם . . . . לשון רבים מצותי ותורותי כי כל המצות והתורות הם אמת בלי ספק כמשמעם ויש להם סודת בדברי הנשמה ולא יבינום רק המשכילים וע״כ כל מצותו היא שנים. Vgl. Einleitung zum Pentateuchcomment. Meth. 3 Ende (Rosin S. 35) und Jessod Mora ed. Kreizenach, S. 34. An den allegorischen Schriftauslegungen ibn Gabirols scheint i. E. besonderen Gefallen gefunden zu haben. Vgl. Andere Recension des Pentateuchcomment. zu Gen. 3, 21 (bei Friedländer a. a. O. hebr. Beilage S. 40): והנה עתה אגלה לך ברמז סוד הגן והנהרות והכתנות ולא מצאתי לאחר הגדלים זה הסוד רק לר׳ שלמה בן גבירול ז״ל בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש כו׳ Vgl. noch Gangb. Comment. zu Gen. 28, 12. Vgl. auch S. Sachs Hatechijah I, 6 f. Ueber i. E.'s Symbolisirung der Stiftshütte s. Langen Commentar zu Ex. 25, 40 Excurs und Kurz. Comment. zu Ex. S. 80, des Ephod s. die Commentt. zu Ex. 28, 6. Vgl. ~~Kurz.~~ Comment. zu Ex. S. 90: והנה אבני האפד ואבני החשן לזכרון לכסא ולרקיע הכתוב ביחזקאל שהוא על ראשי החיות. Vgl. auch Jessod Mora S. 23 und Magazin für die Wissenschaft des Judenthums III. 100.

25) Meth. 4 (bei Rosin S. 35 ff.) Gegen die Deutungen des Buchstabenwerthes äussert sich i. E. in dem gangb. Comment. zu Gen. 14, 14 und kurz. Comment. zu Ex. 1, 6: וחלילה שידבר הנביא בגימטרון או ברמזות.

26) In den Excursen zu den Bibelcommentt. beschäftigt sich i. E. zwar oft mit Zahlensymbolik, doch stehen jene Excurse nur in entfernter Beziehung zu dan Commentaren. Sie kommen daher mitunter in Handschriften als gesonderte Stücke vor und wurden von manchen Supercommentatoren selbständig behandelt. S. Steinschneider, A ibn Esra, S. 88. Vgl. auch Lippmann in seiner Einleitung zum Sefer Haschem S. 12 u. Friedländer, a. a. O. 108 ff.

27) Jessod Mora, Sefer Haschem, Sefer Haechad und Sefer Hamispar oder Jessod Hamispar. Die Buchstaben werden auch von I. E. symbolisch behandelt besonders in der grammatischen Schrift Zachoth. Vgl. W. Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker, S. 49 ff.

28) Vgl. Zunz, Literaturgeschichte der synagog. Poesie S. 207, M. Sachs, die religiöse Poesie u. s. w. S 314 f. Steinschneider, A, i. E. S. 84. In dem 1886 von I. Egers herausgegebenen Divan des A. ibn Esra begegnet man zwar selten den Zahlenbildern, doch werden auch hier bes. die Zahlen Eins, Drei und Sieben besungen. Vgl. NN. 74, 123 u. 182, SS. 24, 47 u. 78.

29) Der Hymnus ist mit Commentar von Prophiat Duran in den von El. Aschkenasi herausgeg. Miscellen Taam Sekenim S. 78 abgedruckt. Vgl. Steinschneider a. a. O.

30) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 80 Anm. 71.

31) Vgl. Jellinek, Philos. u. Kabbala, S. 4, Bet Hamidrasch III, S XLIII u. Steinschneider a. a. O.

32) In einer demnächst von mir erscheinenden Arbeit: Abraham ibn Esra als Religionsphilosoph, wird auf dessen Abhängigkeit von der neuplatonischen und neupythagoreischen Philosophie oft hingewiesen werden. S. auch weiter unten. — N. Krochmal hält die Philosoph. ibn Esra's für ganz originell (שטת חכמתו . . . . בודדת ומעטת השתוף עם שטת זולתו מן הקודמים לו ומחכמי זמנו מבני עמנו), und stellt einen Theil derselben nach Hegel'schen Principien dar. S. Sachs sucht sie hauptsächlich auf ibn Gabriol zurückzuführen und Friedländer behandelt sie ganz selbständig. Im Vorworte zu seinen Essays sagt er: The connection of Ibn Ezra's system of philosophy with that of his predecessors and immediate successors will not be discussed in this volume, but will form the theme for a future special treatise. Bis jetzt ist das meines Wissens noch nicht geschehen.

33) S. Steinschneider's A. ibn Esra.

34) Vgl. Aristoteles, Methaphysik I, 5: *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτον ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων κτλ.* Aehnlich den Neupythegoreern, die das mathematische Wissen als eine unerlässliche Vorbedingung der Philosophie betrachten (vgl. Zeller III,[2] 2, S. 106) sagt i. E. von der Mathematik (Jessod Mora S. 7): כי היא כמו כולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. Vgl. Dieterici, die Propädeutik der Araber, S. 1: „Die lautern Brüder . . . bekennen sich in dem ersten Theil ihrer Abhandlungen vollständig als Neupythagoräer und bezeichnen als die eigentliche Grundlage ihres ganzen philosophischen Systems die Lehre von der Zahl und den Eigenthümlichkeiten derselben . . . .“ I. E. scheint auch die Zahlen mit den Ideen zu identificiren. Vgl. Lang. Comment zu Ex. 26, 1: כי הצורה שעלתה בלב היא חשבון. Vgl. auch Divan N. 108, S. 38.

35) Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 81 ff.

36) Vgl. Jellinek, Philosophie und Kabbala S. IV, Anm. 7.

37) Ueber i. E's. Einfluss auf Maimonides s. Rosin, die Ethik des Maimonides, S. 20 f., auf Nachmanides und andere Kabbalisten s. S. Sachs an mehreren Stellen seiner augef. Schriften, auf Gersonides s. M. Joël, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, S. 4. In meiner oben erwähnten Arbeit über ibn Esra wird ausführlicher darüber gesprochen werden.

38) Vgl. das Sendschreiben des Jedajah Penini an Salomo ben Adereth (תשובות רשב״א N. 118): החכם הגדול רבי אברהם בן עזרא . . . הוא החל לפקוח עינים בגלילותינו כו׳. Die begeisterungsvolle Aufnahme, die besonders seine Bibelcommentare überall fanden, verschaffte auch den darin enthaltenen philosophischen Anschauungen grosse Verbreitung und erweckte dadurch allgemeine Liebe zur Philosophie. Da im vierzehnten und fünfzehnten Jh. die Beschäftigung mit den Schriften des i. E. mehr und mehr zunahm und ernstliche Versuche gemacht wurden, dessen philosophische Gedanken mit der Philosophie des Maimonides in Einklang zu bringen (z. B. von Samuel ibn Zarzah in seinem Mekor Chajim),

so wurden dann in dem von Schemtob im Sefer Emunoth wieder aufgenommenen Kampfe gegen die Philosophie auch gegen ibn Esra heftige Angriffe gerichtet.

39) Vgl. Zeller II,[2] 1. S. 453 u. 667; III,[2] 2, S. 88 ff. und 437 ff.

40) Ein Verzeichniss der Parallelen giebt Steinschn. a. a. O. 85 Anm. 94.

41) [והוא יספר כל מספר] האחד סופר עצמו ואין אחר סופרו והוא כל מספר. Abrahami Ibn Esra Sepher Ha-Echad, liber de novem numeris cardinalibus cum Simchae Pinsker interpretatione primorum quatuor numerorum. Reliquorum numerorum interpretationem et proemium addidit M. A. Goldhardt. P. 1. Obwohl hier nur die Eigenschaften der Eins entwickelt werden und der Vergleich mit Gott nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, so zeigen doch einzelne Ausdrücke, wie והוא דומה לעצם הדבר, והוא ההוה כו', והוא קדמון כ״ו. והוא סבת כ״ו als auch mehrere hier vorkommende Sätze, die i. E. fast wörtlich in den Excursen und den theologischen Schriften bei ausdrücklichen Vergleichen gebraucht, dass er auch hier die Eins als Symbol des Urwesens betrachtet wissen will. Die Ausführung des Vergleiches konnte i. E getrost dem Leser überlassen, weil derselbe Vergleich von vielen Religionsphilosophen seiner Zeit gebraucht wurde und allgemein bekannt war. So begnügten sich auch Mose ibn Esra (Zion II, 122) und Joseph ibn Zaddik (Mikrokosmos, ed. Jellinek, S. 48 ff.) mit der blossen Entwickelung der Eigenschaften der Eins, ohne deren Anwendung auf Gott zu machen Sie setzen sie ohne weiteres voraus. Vgl. D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 286 ff.

42) Dieterici, die Propädeutik der Araber, S. 2: „Eins im eigentlichen Sinne ist das Ding, das überhaupt keine Theile hat . . . . Die Eins ist Eins durch die Einheit, sowie das Schwarze schwarz ist durch die Schwärze.“ Vgl. Choboth Halebaboth, ed. Stern, S 57 f : אחד אבת נמצא בפועל . . . . ולא יסופר במדה ממדות הגשמים . . . . ולא ידמה אל דבר ולא ידמה אליו דבר ולא ישתתף עם דבר . . . Vgl. Plotin, Ennead. V, 3, 12 (Zeller III,[2] 2. 426 A. 4). *εἰ γὰρ τὶ ἓν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἕν.* Vgl. auch Gabirol, Fons Vitae, II, 28 ; V, 30.

43) Dieterici, die Lehre v. der Weltseele, S. 42: „Zu ihr (der Eins) kehrt bei der Auflösung jede Zahl zurück, wie sie bei der Zusammensetzung von da ausging.“ S. weiter unten.

44) Vgl. ערוגת החכמה ופרדס המז׳ (Kerem Chemed IV, 3 f.): עוד אבקשנו מהו אם תדענו, ואבליג ואשיבנו, זה הדבר לא תשיגנו, עמוק עמוק מי ימצאנו, אכן הוא לא כאחד ממנו; כי לא ידמה העושה למעשיו לעולם וכן אין דמיון ליוצר במעשיו כולם. Vgl. Hai Ben Mekiz (Divan des i. E. S. 144): לא יכנה קנינו ולא יודע ענינו. . . . Parallelen dazu findnt man bei Kaufmann, a. a. O. S. 298 A. 126. Dass nach ibn Esra selbst die geistigen Wesen, die Engel, zusammengesetzt sind, s. Sefer Haschem 4, S. 8a und weiter unten. Nur seinen Werken, nicht aber seinem Wesen nach kann Gott erkannt werden. Vgl Josod Mora 12, S. 50: ומזה הדרך יוכל המשכיל לדעת האחד מפאת שהכל בו הוא דבק רק מפאת הטוב כולו אין כח בנביא לדעתו. Vgl. Kurz. Comment. zu Ex. S. 103. Schon Philo sagt, dass wir nur wissen können, dass Gott ist, nicht aber wie er ist. Vgl. Zeller III,[2] 2, S, 309. Die Ansicht Philo's theilen die Neuplatoniker und die jüdisch-arabischen Religionsphilosophen. Vgl. Zeller, III,[2] 2, S. 424 ff, Schmiedl, Studien über jüdisch-arabische Religionsphilosophie, S. 3 ff. und Kaufmann a. a. O. S. 279. Vgl. besonders Mose ibn Esra (Zion II, S. 123): אמר הפילוסוף נשגבה ממנו דעת הישות הראשונה שהיא למעלה מכל דבר ולא יאות לה השכל ואינה ממינו כי אין לה חברה עם דבר פשוט או מורכב כ״ו, und

Dieterici, Weltseele, S. 43: „Der Schöpfer aber wird weder durch etwas leibliches noch durch etwas geistiges beschrieben; er ist die Ursache von allem. Ebenso sagt man von der Eins, sie kann weder als ungrade noch als grade Zahl bezeichnet werden, sie sei vielmehr Urgrund der Graden und Ungraden zu nennen." S. 6: „Wie die Eins untheilbar und ohne ihres gleichen ist, so ist der Schöpfer Einer ohne einen Aehnlichen, Gleichen oder Genossen." Vgl. auch Batlajusi העגולות הרעיונות ed. Kaufmann, S. 33: וכמו שהאחד לא יתואר . . . . כן לא יתואר הבורא . . . . und Gabirol a. a. O V, 30.

45) Kurz. Comment. zu Ex. 103. ע״כ אמרו בדעת עליון שהוא יודע וידוע Vgl. Lang. C. zu Ex. 24, 6 und Divan S. 14: אמונתו הראה אמונתו ומי יוכל בוא עד תבונתו. (Ueber die Bezeichnung Gottes als Wahrheit s. Kaufmann a. a. O. 333 f.) Vgl. Ikkarim II, 30: שאלו את החכם אם היה יודע כהות האל והשיב אלו ידעתיו הייתיו.

46) Vgl. das i. E. zugeschriebene Buch der Wesen (ס׳ עצמים angeführt v. ibn Zarzah im Mekor Chajim zu פר׳ נשא fol. 118b): השם ית״ב אינו דבר זולת עצמו והוא הוא עצמו, und S. Sachs, Kerem Chemed VIII, S. 201 Anm.

47) Vgl. Josed Mora. ed. Creizenach, Text 40 f., Uebersetzung 106: והדברים האלה שידע שהשם אחד ואין היות להווה רק שידבק בו . . . . כי הוא יסוד כל חכמה כי השם לבדו בורא הכל ויודע חלקי הכל כל בדרך כי החלקים משתנים. „Damit ist gemeint, man solle erkennen, dass Gott einzig ist, und kein Wesen Dasein hat, ohne mit ihm verbunden zu sein . . . . Denn es ist die Grundlage aller Weisheit, dass Gott allein der Schöpfer aller Dinge ist und die Theile des Ganzen kennt durch das Ganze, denn die Theile selbst sind veränderlich." Vgl. ibn Sina (bei Scharastani II, 227): „Sobald der Nothwendig-Existirende sein Wesen denkt, und denkt, dass er der Grund jeder Existenz ist, denkt er zugleich die Elemente der existirenden Dinge, und das, was daraus entsteht." (Vgl. Falaquera, More Hamore ed. Pressburg S. 225 f.) Die anderen bei ibn E. vorkommenden, die Allwissenheit Gottes betreffenden Stellen werden in meiner angef. Schrift eingehend behandelt werden. Vorläufig s. Friedländer, Essays, S. 23. Vgl. Dieterici, Weltseele, S. 6: „Wie die Eins sich in jeder Zahl vorfindet, so umfasst auch Gott alles Vorhandene," Propädeutik, S. 6: „Wie die Eins keine Theile und keine ihr Gleiche unter den Zahlen hat, so kennt auch Gott alle Dinge, ihre Endziele und ihre Qualitäten durch die Zahl; er umfasst sie alle in der Zahl . . . ." Vgl. Weltseele S. 140 und Gabirol F. V. III, 42.

48) Sefer Haechad S. 2 f: הוא שורש ויסוד ומרובע ומעוקב והוא דומה לעצם הדבר הנושא כל המקרים. Vgl. Jesod Mora 46, Sefer Haschem 6b. Nach Aristot. Metaph. I, 6 bezeichnete auch Plato die Eins als Substanz: *τὸ μέντοι γ' ἓν οὐσίαν εἶναι κτλ* Ueber dieselbe Bezeichnung bei den Neupythagoreern s. Zeller III^{2}, 2. S. 107 A. 3.

49) Lang. Comment. zu Ex. 20, 2: ואנשי המחקר מצאו כל דברי הגופות שהם י׳, והם ראשים כללים אין למעלה מהם, הראשון הוא עצם כל דבר והוא עומד והט׳ דברים כולם מקרים וכולם נסמכים על הראשון ונלוים אליו וממנו יצאו, כי הוא כמדות האחד בחשבון עשרה כ״ו. Vgl. Sefer Zachoth 32b, Kurz. Comment. zu Ex. S. 10 und Jesod Mora 50.

50) Lang. Comment. zu Ex. 20, 1 Excurs: כי זה השם לבדו הוא העומד בלא שינוי. Commentar zu Deut. 32, 4: ומעם הצור שהוא עומד תמיד כצור Dieterici, Weltseele, 140: „Doch änderte sich der Schöpfer nicht von dem Zustande, in welchem er war, bevor er die Dinge hervorrief, wie sich auch die Eins der Wiederholung nicht aus dem Zustande änderte."

51) Pijut des i. E. in Taam Sekenim S. 77: אחד לבדו באין סמיך על נקראו כו'. Arugath Hach. (Ker. Chem. IV, 4): וצורך אין לעושה אל מעשיו כי הוא עשם וצורך המעשים אל עושם כו'. Vgl. Kurz. Comm. zu Ex. S. 10 und Divan N. 60, S. 171. Aehnlich sagt Klotim vom höchsten Wesen (Emn. I, 7, 1; vgl. Zeller (II², 2, 444, A. 3): *εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται. αὐτὸ δὲ εἰς μηδὲν.* Dieterici, Weltseele S. 141: „Hebt man die Eins dem Gedanken nach von der Existenz hinweg, so ist die ganze Zahl damit hinweggehoben. Hebt man aber auch die Zahl hinweg, so ist damit nicht die Eins aufgehoben. So: wäre der Schöpfer nicht, würde überhaupt kein Ding vorhanden sein; würden aber auch alle Dinge nichtig, so würde damit der Schöpfer doch nicht nichtig sein.“ Vgl. Batlajusi, a. a. O. S. 32 f.: וכמו שהאחד אם עלה במחשבה הסתלקו והעדרו מסתלקים ונעדרים המספרים כלם כן הבורא ית' . . . . וכמו שהמספרים כלם אם יסתלקו לא יתחייב בעבור כך אפיסות האחד כן הנמצאים כלם לא יתחייב מהסתלקם אפיסות האחד ית' . . . . In gleicher Weise äussern sich Joseph ibn Zaddik u. Abr. ibn Daud. S. Kaufmann, Attributenlehre, S. 287 A. 105. Vgl. auch Mose ibn Esra, Zion II, 122 und Kaufm. a. a. O. 290 A. 113.

52) Lang. Comment. zu Ex. 3, 15: כל מספר הוא באחד בכח והוא בכל מספר במעשה. Sefer Haechod S. 3 f.: . . . . והוא ההוה וכל מספר הווה בעבורו

53) Ex. Lang. Comm. zu Ex. 3, 15 Exc.: ודע כי האחד סוד כל כספר ויסודו (Üeber סוד und יסוד s. besonders S. Sachs, Hatechijah I, S. 59), u. das. 33, 21 Exc.: שהוא ראש הכל, Propädeutik 3: „Die Eins ist die Wurzel und der Anfang der Zahl.“

54) Auch Nikomachus bezeichnet in den Theologumena Arithmeticae die Eins als Alles der Möglichkeit nach (*δύναμις*) enthaltend. Gott entspreche der Manas. *σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα* S. Dieterici, Propädeutik, 184 und Zeller III², 2, S. 102, Anm. 2.

55) Ex. 33, 21 Exc.: וכל חשבון מהאחדים הוא האחד שהוא הכל. Vgl. Jesod Mora, ed. Stern 42b. In der ed. Kreizenach 50 heisst es: כל חשבון היא מחובר מאחדים.

56) S. weiter unten Anm. 58.

57) In diesem Sinne sind auch die etwas pantheistisch klingenden Worte des i. E. (in gangb. Comment. zu Gen. 1, 26): והשם הוא האחד והוא יוצר הכל והוא הכל ולא איכל לפרש. Vgl. Lang. Comment. z. Ex. 3, 15 Exc.: בעבור שהשם שוכן עד עומד לבדו ובו הכל עומד . . . . והטעם שהוא המעמיד; das. 33, 23: וטעם כל טובי והנה וראית את אחורי מפאת שאינו כמו הכל ולא בכל ולא עם הכל und bald darauf: שהוא הכל וכבודו מלא הכל ומאתו הכל כו'. Im Excurs das. wird dies noch näher erklärt: והנה משה יכול לדעת ולראות בעין לבו איך הבריאות דבקות ביוצר בראשית הנקרא אחורים ומדרך הכבוד (dem Wesen nach) כח בנברא לדעת זה . . . Vgl. bes. Jesod Mora, ed. Kreiz. S. 50. Daraus ist zu ersehen, dass i. E. Gott mit der Welt nicht identificiren will und ihn nur deswegen als das All bezeichnet, weil dieses von ihm kommt und von ihm erhalten und getragen wird. S. auch weiter unten Anm. 73. Deswegen sagt i. E. in Bezug auf Ps. 124, 8 (Lang. Com. zu Ex. 3, 2), כי השם עושה תמיד ומעמיד כהגה היוצא מפי אדם. Vgl. Dieterici, Weltseele, S. 143: „Die Existenz der Welt, die vom Schöpfer ausgehet, ist wie die Existenz der Rede, die vom Redner ausgeht; hört dieser auf zu reden, hört auch die Existenz der Rede auf.“ Aehnlich sagt auch Philo von Gott (I, 52 M.): *ἕν τε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν*, obwohl er die Transcendenz Gottes wiederholt hervorhebt. Vgl. Zeller III,² 2, S. 310. Anm. 5.

58) Sefer Haschem c. 8, S. 17b: כל יש על ב' חלקים האחד יש שאיננו עומד בעצמו כי אם על עצם . . . . והחלק השני הוא עצם דבר רק מעמדו בעבור אחד שהוא נכבד ממנו. והנה כל העצמים והמקרים צריכים למעמידו ושיהיו לנצח ככה בלא שנוי כי הוא

היש באמת וכל זולתו הוא יש בעבורו, ע״כ אהיה אשר אהיה כי למה נקרא בשם הזה כי אין הווה נצח בעצמו בלא שנוי זולתו כ״ו. „Alles Sein ist in 2 Kategorien getheilt: 1) Das Sein, das nicht durch sich selbst besteht, sondern auf eine Substanz sich stützt (die Form, das Accidens) . . . . 2) die Substanz eines Dinges; doch besteht sie nur wegen einer Substanz, die erhabener ist als sie. So bedürfen alle Substanzen und alle Accideuzen zu ihrem Bestande dieser Substanz, die ewig unveränderlich bleibt, weil sie das wahre Sein ist, und jede andere ihretwegen existirt. Darum heisst es (Ex. 3, 14): Ich werde sein, der ich sein werde, weil es ausser ihr (Gott) kein ewiges selbständiges, unveränderliches Sein giebt . . . .“ Vgl. Batlajusi a. a. O. S. 34: וכמו שמציאות האחד מציאות מוחלט כלר שהוא בלתי צריך במציאותו אל זולתו ומציאות המספרים כלם מציאות סמוך . . . . כן מציאות הבורא ית׳ מציאות מוחלט כי בלתי צריך למציאותו אל זולתו . . . . Vgl. Dieterici, Weltseele, S. 141, und Philo I, 222 (bei Zeller a. a. O. Anm. 5).

59) Sefer Haechad S. 5 f.: והוא קדמון וכל מספר מתחדש, והוא סבת כל מספר זוג ושאינו זוג. הוא אינו מספר ולא ירבה ולא יחלק והוא סבת כל רבוי וחלוק ואין לו שנוי. Vgl. Jessod Mora ed Kreizenach S 50, Sefer Haschem 5, Comment. zu Daniel 10, 21 Excurs, Jesod Mispar, ed. Pinsker (beigedruckt dessen מבא אל הנקוד האשורי) S. 139 und Comment. zu S. Haechod.

60) Vgl. Plotin Enn. III, 9, 3 (Zeller a. a. O. S 427 Anm.): *δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν* (das Urwesen) *καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα ἃ ποιεῖ.*

61) Plotin, VI, 9, 6 (bei Zeller a. a. O. Anm. 1): *τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ.*

62) Dieterici, Weltseele. S 6: „Der erhabene Schöpfer ist vor allem Seienden, wie die Eins die Wurzel und der Anfang der Zahl ist.“ Natürlich kann i. E. früher der Zeit nach von Gott nicht aussagen, weil i. E. die Zeit für die Bewegung der Sphären hält. Bevor diese stattfand, gab es überhaupt keine Zeit (כי הנה העת תנועת הגלגל היא ואם אין גלגל אין עת). Man kann daher nicht fragen, was war vor der Erschaffung der Welt, oder warum ist die Welt nicht früher geschaffen worden. S. Lang Comment. zn Genesis (Hebräische Beilage zu den Essays v. Friedl.) S. 20 und Einleitung zum Pentateuchcomment. Meth. 5 (bei Rosin S. 37). Vgl. Comment. zu Deut. 32, 27: הטעם קדמון שאין לו ראשית ואחרית וטעם ראשית ואחרית כנגד הנבראים. Ueber die gleiche Ansicht ibn Zaddiks und anderer Philosophen s. Kaufmann, Attributenlehre, S. 304 ff. u. Anm. Vgl. Batlajusi, a. a. O. 33-24: וכמו שהאחד לא יתואר שהוא קדם אל המספרים בזמן ולא יבטל זה מפני היות המספרים מחודשים ממנו כן כו׳.

63) Da alle Wesen aus Materie und Form oder Substanz und Accidens bestehen, können sie nicht ewig, sondern müssen geschaffen sein. Vgl. Arugath u. s. w. (Kerem Chemed IV, S. 3).

64) Gangb Comment. zu Gen. 17, 1: Die von Gott ausgehende Bewältigung der Naturgewalten und Gegensätze wird durch Schaddai, das ewige Sein durch das Tetragrammaton bezeichnet כי העולם עומד על שני השמות. Vgl. Mekor Chajim z. St. und Mikrokosmos, S. 49.

65) Aehnlich sagt i. E. im Lang. Comment. zu Ex. 25, 40 Exc. und 33, [illegible] 21 Exc., dass Gott deswegen gestaltlos ist, weil von ihm alle Substanzen [illegible] Formen ausgehen ([illegible] בורא עִם כל דבר, והוא כדרך כלל לכל התמנות כי מאתו יצאו). Dieterici, Weltseele, S. 141: „Der Schöpfer aber ist in [illegible]

jedem Ding, ohne dass er sich mit denselben mischte oder mengte, so wie die Eins in jeder zählbaren Zahl ist, ohne dass sie sich jener beimischte . . . ."

66) Vgl. Weltseele S. 6, Propädeutik, S. 5 und Batlajusi a. a. O. S. 35: וכמו שהאחד לא ישתנה מן האחדות ברבוי מה שתתחדש מאתו ולא יחייב זה רבוי בעצמותו ולא שנוי בעצמו הנה כן חדוש העולם עם רבויו לא יחייב שנוי בבורא ית׳ כר.

67) Sefer Haechad S. 7 f.: והוא יעשה בפיאה אחת כה שיעשה כל חשבון בשתי פיאות והוא כולל כל כלל וכל חלק כי הוא ראשון ואין לו שבר כ״א במחשבת חלוק הכלל שיהיה אחד . . . Vgl. Jessod Mora Ende und Lang. Comment. zu Ex. 3,15 Exc. Vgl. auch Mekor Chajim z. St. f. 46a.

68) „Ibn Esra kennt (wie die Araber) keine negative Grösse, also steht 1 nicht zwischen 2 Zahlen." Steinschneider, Abr. Ibn Esra, 91, Anm. 116. Vgl. Pinsker zu S. Haechad a. a. O.

69) Dieterici, Propädeutik, S. 7: „Eigenthümlichkeit einer jeden Zahl ist, dass sie die Hälfte ihrer beiden Grenzzahlen zusammengenommen ist; addirt man die beiden Grenzzahlen, so sind sie doppelt so viel als jene . . . Das gilt von allen Zahlen. Die Eins aber hat nur eine Grenzzahl nämlich 2, und sie ist die Hälfte davon, und jene 2 Mal so viel als sie."

70) Dieterici, ebendas. S. 3: „Die Eins, die ja vor der Zwei ist, ist die Wurzel und der Anfang der Zahl; aus ihr wächst die ganze Zahl sowohl als der Bruch hervor, und beide lösen sich zu ihr zurückkehrend auf . . . . . Aber von der Eins kann man nichts wegnehmen, denn sie hat durchaus keine Theile . . ." Vgl. Batlajusi a. a. O. S. 28.

71) Arugath Hachachmah (K. Chemed IV, S. 4)· הלא תדע כי הוא קדמון כי לו היה מחודש היה לו מחדש . . . . ובסוף ישוב הדבר למחדש קדמון שיהיה ראשון בלי ראשון. Vgl. Kaufmann, Attributenlehre, S. 284 Anm. 95.

72) Lang. Comment. zu Ex. 20,1: כי זה השם לבדו . . . . שוכן עד ולא כמוהו ושב קדם סלה ובעמיד העולם העליון בכחו והעולם האמצעי בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון. וזה העולם השפל שאנו בו מעמדו בכח השם ובכח שני העולמ׳ העליונים.

73) Ueber Allvernunft, Allseele und Allmaterie s. weiter unten.

74) Das Umfassen der Welten von Seiten Gottes ist rein dynamisch (בכחו s. Anm. 72), nicht substanziell, deswegen ist Gott nicht getheilt. In gleicher Weise denkt sich i. E. das Hervorgehen aller Wesen aus Gott. Er bedient sich auch der bei den Neuplatonikern oft vorkommenden Bilder des Auges und der Sonne, die durch ihr Lichtausströmen nicht vermindert werden. Kurz. Comment. zu Ex. S. 72: ועתה אפרש לך סוד השם הנכבד והנורא והמלאכים ואמשול לך משל באור הנפש היוצא מן העין . . . . וראה השמש כי האור הנראה ממנה היא והיא הפועלת ולא יחסר עצמה . . . . . Das dynamische Umfassen der Wesen von Seiten Gottes veranschaulicht i. E. ebendas. durch folgendes Bild: ואם היתה יכולת בך להבין איך תראה העין צורות משוטות רגע אחד ואיך יכילו השמים בגרגר הלבן אז תחל להשכיל. Vgl. Mekor Chajim und Motot zu Ex. 23,21, f. 72a. Ueber diese und andere von Plotin in gleichem Sinne häufig gebrauchten Bilder s. Zeller III^{2}, 2, S. 442 ff. (Schon Plato [Rep. VI, 508, E] vergleicht die höchste Idee, die Idee des Guten, mit der Sonne. Vgl. Zeller II^{2}, 1, S. 448 A. 1.) Auch die lauteren Brüder (Weltseele S. 131) vergleichen u. A. das Licht der Sonne mit der Weltschöpfung, damit diese nicht als Ausfluss des göttlichen Wesens angesehen werde: „Die Rede des Sprechers ist nicht ein Theil von seinem Leibe, sie ist nur eine Ausstrahlung und ein Erguss . . . Dasselbe gilt vom Lichte, das man in der Luft vom Sonnenkörper ausgehen sieht; ein solches ist nicht ein Theil vom Sonnen-

körper, sondern nur eine Ausstrahlung, ein Erguss, der von ihr ausging ..... Dasselbe gilt nun auch von der vom Schöpfer ausgehenden Existenz der Welt. Sie ist nicht ein Theil von seinem Wesen, sondern ein Ueberfluss, der überfliesst; es ist der Erguss der Existenz, der von ihm emanirte ....“ In derselben Absicht werden auch von Gabirol im Mekor Chajim (Fons vitae) und Kether Malchuth jene Bilder gebraucht. Es ist daher nicht richtig, wenn S. Sachs (s. besonders Hatechijah I, S. 33 A.) behauptet, dass i. E. gleich Spinoza nur eine Substanz, die göttliche nämlich, annahm und Gott sich substanziell in allen Wesen gegenwärtig dachte. In meiner erwähnten Arbeit über i. E. wird mehr davon die Rede sein. S. auch weiter unten.

75) Kurz. Comment. zu Ex. S. 10: ... ע״כ כל שנים הם אחד. Vgl. Divan ed. Egers N. 96, S. 32: צורות לצורך נפרדו שת בעבור יתאחדו. Auch Plotin betrachtet die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*) als eine Einheit, der die Vielheit nicht im Wege steht, „denn alles ist hier ineinander, jedes ist zugleich das Ganze, und jeder Theil jedem durchsichtig, die vielen intelligiblen Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott“. Zeller III², 2 S. 475. Vgl. die pythagoreische Ansicht über die Einheit des Urwesens, der ersten Vernunft, der Seele und des Grundstoffes bei Scharastani (Haarbrücker) II, S. 99. Vgl. auch Gabirol Mekor Chajim, II, 13 und 26.

76) Wie die Eins als Symbol des göttlichen Wesens angesehen wurde, so wurden die von der Eins abgeleiteten Zahlen von i. E. auf die von Gott geschaffenen Wesen bezogen. I. E. theilt die Ansicht der Neupythagoreer (vgl. Zeller III², 2, S. 104), dass alle Welten und Wesen nach den Zahlen geordnet und bestimmt sind. Divan ed. Egers N. 108, S. 31: בניני עולם כמנין הספר יוסדו. עניני עשר אחדים מלבד נפרדו. בם בני אלים יקוראו ויתאחדו. Vgl. Dieterici, die Weltseele, S. 140: „Gott rief solche (die Dinge) hervor, ebenso wie die Zahl. Das Wesen der Zahl besteht in (blossen) nackten Formen, welche von der Eins aus durch Wiederholung in den Gedanken der Seelen entstehen. So lagen denn auch die Dinge im Wissen des Schöpfers, bevor derselbe sie hervorgehen liess, wie die Zahlen in der Eins lagen, bevor sie in den Gedanken der Seelen hervortraten.“ Vgl. Logik u. Psychologie S. 33. Gabirol, Fons Vitae II, 19: Et omnino cum consideraveris omnia ea, quae sunt, invenies ea ordinata et constituta secundum naturam numeri.

77) Sefer Jesod Mispar S. 139: שנים בעבור היות שנים תחלת המספר כי האחד סבת המספר ואינו מספר כו׳. Sefer Haechad S. 16: השנים תחלת כל מספר.. ומחברתו כמו כאלו בעצמו וכל יש עצם וצורה ולא כן האחד. Vgl. Dieterici, Propädeutik, S. 7: „Eigenthümlichkeit der Zwei ist, dass sie überhaupt die erste Zahl ist“; Weltseele, S. 1: „Als Zwei entstanden: Materie und Form; Substanz und Accidens ...“; Logik und Psychologie S. 34: „Die Substanz ist unter dem Vorhandenen, wie die Eins unter den Zahlen ......“

78) Sefer Haschem c. 4, S. 8a: כי אין פחות משנים כי הנכבדי׳ העליונים שאינם גוף הם שנים נושא ונשוא רק האחד לבדו הוא נושא ואינו נשוא. Vgl. Comment. zu Deut. 32,4; Divan ed. Egers 96 S. 32. Auch das Grundthema der Gabirol'schen „Lebensquelle“ bildet die Lehre, dass alles geschaffene Sein, auch das der intelligiblen Substanzen, aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Der vierte Tractat beschäftigt sich fast ausschliesslich mit der Materie und Form der intelligiblen Wesen. Vgl. Guttmann, die Philosophie des Salomon ibn Gabirol,

S. 29 f. 170 ff. Die Anregung zu jener Lehre führt Guttmann auf Plotin zurück.

79) Lang. Comment. zu Ex. 25,40 Exc.: ויש דבר סמוך על יש ונשען עליו ולא ימצא לבדו והיא הצורה גם היא על שני דרכים האחת עומדת ולא תסור כצורת הקרושים. . . . Vgl. Gabirol a. a. O. II, 28.

80) Comment. zu Daniel 7,11: אלהין הם המלאכים העליונים שהם צורות אמת.

81) Comment. zu Dan. 10,21: אדבר על דבר המלאכים ואין ביניהם קנאה וכתוב עושה שלום במרומיו . . האחד שהוא טרם החשבון . . לא יוסיף ולא יגרע והוא סבת כל תוספות וחסרון והוא לא יקבל כפל ולא חילוק והוא סבת שניהם וזה האחד הוא עולם הראשון . . . ולא ישתנה בעצם או במערכת ואין לו זמן ומקום . . Vgl. Divan No. 76 u. 87. Im gangb. Genesiscomment. 2,8 wird die Engelwelt mit שכל „Vernunft", „Nus" bezeichnet: כי מאור השכל יצא החפץ. Vgl. Ohel Josef z. St. f. 11a, S. Sachs Hatechijah I. S. 6 f. und Friedländer zum lang. Genesiscomment. 3,20 (Hebr. Beilage zu den Essays S. 40 Anm. 14). Vgl. Einleitung zum lang. Genesiscomment. Meth. 4 (bei Friedländ. a a. O. S. 4, bei Rosin, Reime u. Gedichte, S. 67) ואנשי התושיה ראיות הנם מביאים כי החכמה עולם ראשון לכל נמצאים . . . Auch Plotin bezeichnet den Nus als das Reich der reinen und ursprünglichen Formen, der Harmonie und Seligkeit, in dem keine Unvollkommenheit und Beschränkung vorhanden. An Stelle des Raumes tritt das Ineinandersein der Ideen, an Stelle der Zeit die Ewigkeit; die Bewegung in ihm ist schlechthin gleichmässig, das Sein absolute Wirklichkeit u. s. w. Zeller III[3], 2, S. 474 ff. Wie Plotin den ersten Erzeugten, den Nus, dem Urwesen so ähnlich als möglich sich vorstellte und ihn als die Einheit in der Vielheit oder der unbestimmten Zweiheit betrachtete (Zeller ebendas. S. 455), so setzt auch i. E. die intelligible Welt der Eins gleich. Nach i. E. verhält sich die Einheit des Urwesens zur Einheit der intelligiblen Welt, wie der Punkt zur Linie. S. lang. Comment. zu Ex. 23,21 und 32,21 Exc., wo Gott mit dem Mittelpunkte der Kugel, die intelligible Welt mit der Linie verglichen werden. Ueber das fast gleiche Bild bei Plotin s. Zeller ebendas. S. 445 Anm. 2. Vgl. Ibn Latif im רב פעלים: השר הגדול הוא הסובל צורת האחדות וצורת הנקודה הפשוטה והשכלים הנפרדים סובלים צורת הקו וצורת השנים.

82) Divan ed. Egers 71 S. 23:

רשמו צורות נפרדו חקי אמנות
עצמו עד לא יגדו וברוב תבונות
חכמו כי בם ילדו כל התמונות.

83) Lang. Comment. zu Ex. 3,15 Exc.: וחכמי לב דמהו המינים שהם הכללים שהם שמורים כי הפרטים אובדים דמו אותם המינים הכללים העומדים לצל עץ על מים רצים תמיד. Comm. zu Ps. 148: הכללים שהם החוקים העומדים לעולם. Kurz. Comment. zu Ex. S. 103: דע כי צבאות מעלה ומטה באמונת מחשבת השם וכנגד המחשבות הצורות החקוקות גם כנגד הצורות הכללים . . . Gleich Plotin (vgl. Zeller ebendas. 471 f.) betrachtet i. E. die Ideen des Nus als geistige Wesen (νοῖ = מלאכים, vgl. auch Comment. zu Kohel. 1,10) und stimmt mit Plato überein, der die Idee als das vielen Individuen Gemeinsame, das Allgemeine oder die Gattung erklärt (vgl. Zeller II[3] 1, S. 420 ff.), während Plotin soviele ideale Urbilder, als es Einzelwesen giebt, annimmt. Vgl. Zeller III, 2 S. 470.

84) Lang. Comment. zu Ex. 3,4: כל מלאך עושה דבר ד׳ לא יוסיף ולא יגרע . . Vgl. oben Anm. 72 und lang. Comment. zu Ex. 3,15 Exc.

85) Comment. zu Koheleth 7,27: (die Zwei) בהתחבר אחד לאחד ישוב ראש המספר ובהתחבר אחד לראש ישוב כמו סוף. So sagt auch Nikomachos in Theologumena

Arithmeticae (vgl. Dieterici, Propädeutik, S. 185), dass die Drei bei einigen τέλειος (vollendet) heisse, als Anfang, Mitte und Ende bezeichnend.

86) Divan ed. Eg. 133, S. 47:

ממאור שכל נבראה נשמה על כל נשגבה
וממנה נקבת רוח ונפש נקבה.

Dieterici, Weltseele, S. 6: „Es entsteht die Zwei aus der Wiederholung der Eins. Ebenso emanirte die Vernunft als das erste Vorhandene (Ding) aus der Existenz des Schöpfers. Dieselbe ist bekannt als die mit zwei Kräften begabte . . . . Die Drei ordnet sich nach der Zwei, wie die Zwei nach der Eins, so ordnet sich die Seele in der Existenz nach der Vernunft. Dieselbe hat drei Verbindungen und wird zu drei Gattungen, d. i. die pflanzliche, thierische und vernünftige." Vgl. Propädeutik S. 5: „Dann schuf Gott aus dem Lichte der Vernunft die himmlische Allseele . . ." Vgl. auch Gabirol a. a. O. V, 30.

87) Comment. zu Psalm 22,21: יחידתי בעבור היות כל נשמת אדם יחידה מתבודדת עם גופה מנשמת הכל ובהפרדה מגויתה אז תאסף אל הכל.* Vgl. Weltseele S. 46: „Die menschliche Seele ist eine von den Kräften der Weltseele . . . ."

88) Comment. zu Koheleth 7,3: כבר ביארו חכמי הראיות שיש באדם שלש נפשות האחת נפש הצומחת . . . או מה שתרצה שיגדל גשם הצמח ויגביהנו וירחיבנו כן יש באדם . . . וזאת הנפש היא המתאוה והצריכה לאכל. והנפש השנית נפש הבהמה והיא בעלת ההרגשות חמשה ובעלת התנודה ההולכת ממקום למקום (Vgl. Kaufmann, Die Sinne 51) . . . . . . ולאדם לבדו נפש שלישית היא הנקראת נשמה היא המדברת חמכרת בין אמת לשקר בעלת החכמה . . . . . . Vgl. weiter unten Anm. 92 und lang. Comment. zu Ex. 23,5. Ueber die gleiche Theilung der Seele bei Plato s. Zeller II[a] 1, S. 588. Vgl. Dieterici, Logik u. Psychologie S. 8; die sogenannte Theologie des Aristoteles, S. 7, 25 f u. 196.

89) Comment. zu Kohel. u. lang. Comment. zu Ex. a. a. O.

90) Vgl. lang. Comment. zu Ex. 3,15 Exc.: והעולם האמצעי und 20,1.

91) Vgl. gangb. Comment. zu Gen. 1,26; lang. Comment. zu Ex. 25,40 Gedicht in Lippm. Ausgabe des Sefath Jether 35—36 u. s. w. Vgl. Magen Aboth v. Simon ben Zemach Duran f. 17a: והראב״ע ז״ל סובר שע״ז נאמ׳ נעשה אדם בצלמנו כדמותנו כי האדם הוא דוגמא אל העולם שהראש הוא משכן השכל הוא דוגמא לעולם המלאכים שהם משכן הכבוד והלב הוא דוגמא לעולם הגלגלים שהם משכן הרוח והטרפש מפסיק בינו ובין הכבד שהוא דוגמא לעולם ההויה והפסד וע״כ נקרא עולם קטן. Vgl. S. Sachs, Hatechijah, S. 33. Ueber die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos bei den alten und mittelalterlichen Philosophen s. Guttmann, die Philosophie des S. ibn Gabirol, S. 117 Anm. 3.

92) Sefer Haechad S. 30. ואמרו חכמי התושיה כי הזמן מתחלק על שלושה והנפש הצומחת והחיה והחכמה שלוש.

93) Zachoth Anf. u. grammat. Abriss nach der Einl. zum lang. Genesiscomment. bei Friedländer S. 57. Vgl. Steinschneider a. a. O. S. 84 und Bacher, Ab. ibn Esra als Grammat. S. 61 f.

94) Sefer Haschem 8b: כי גבול גוף שלשה האורך ורוחב ועומק. S. Haechad 28 f.: דע כי האחד כמו אורך שהוא קו והשנית שטח והשלושה גוף כי יש לו ארך ורחב ועומק. Dieterici, Weltseele, S. 2: „Als Drei bestehen die drei Dimensionen Länge, Breite, Tiefe; die drei Maasse Linie, Fläche, Körper; die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft . . . . . kurz alle Dinge, welche eine Mitte und zwei Enden haben."

95) Lang. Comment. zu Ex. 31,37: דעת תבונה חכמה. Vgl. S. Sachs, Kerem

Chemed VIII, S. 74 und N. Krochmal, More Nebuche Haseman, S. 248. In den Commentt. zu Koheleth 3,21 und Ps. 19,5 werden diese Erkenntnissquellen mit den Worten des Sefer Jezira (1,1; vgl. Frank-Jellinek, die Kabbala S. 105 f.) ספר ספר וספור bezeichnet. S. auch Sefer Haibbur, ed. Halberst. 9 b und Einl. zum Pentateuchc. Meth. 3 (Rosin 34). Vgl. Dieterici, Weltseele, 38: „Der Mensch, welcher etwas findet, kann dies nur auf eine von drei Weisen thun. Er findet etwas auf, entweder durch eine Sinneskraft . . . oder zweitens durch die Vernunftkraft, das ist durch Nachdenken, Anschauung. . . Endlich findet er auch durch zwingende Beweise, d. i. der Weg der Hinweisung". Das. S. 99 wird auch die Ueberlieferung als Erkenntnissquelle angegeben. Vgl. i. E. Einl. zum lang. Genesisc. Meth. 4 (Rosin 66). Ueber dieselben Angaben bei Saadia s. Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia. S. 22.

96) Comment. zu Kohel. 7,27: ובהתחבר אחד לסוף ישוב נגדר.

97) Vgl. Pythagoras bei Scharastani (Haarbrücker) II, S. 101: „Die Vier ist also ein Endpunkt der Zahl und sie ist die Vollendung. . ."

98) Sefer Haschem c. 4 S. 9a: כי הארבעה דומה לאחד שהוא בעצמו כמו מרובע... S. Lippmann z. St. und Einleitung S. 33 Anm. 3. Sefer Haechad S. 32: הארבעה מרובע ראשון נראה . . . ובחשבון המספרים לפניו הם עשרה שהוא תחלת הכלל הדומה והשורש ד׳ ובעבור היו האחדים אל האחר לראשון שאינו מתחלק ע״כ הוא להיפך. S. Pinsker z. St.

99) Die VV.: הארבע חסד נוסדו כל נמצא מהם נולדו (Divan ed. Eg. 102, S. 35 f) sind wohl eher auf die Allmaterie als auf die vier Elemente zu beziehen, da die Sterne aus diesen nicht gebildet sind. Lang. Commt. zu Ex. 33,21: ואל יעלה על לבך כי הארבעה תולדות הם בשמים . . . כי הבריאות עליונות נכבדות ועליהם כתוב כי הוא צוה ונבראו. Weltseele, S. 6: „dann ordnet sich die Vier nach der Drei. So ordnet sich die Materie nach der Seele. d. i. die Urmaterie. Man sagt, die Materie zerfalle in vier Arten . . ." Vgl. SS. 13, 15, 24 f., 39 . . . Propädeutik S. 5. Vgl ibn Latif והחיולי במעלת הארבעה לפי שקבל ד׳ צורות רב פעלים u. Gabirol F. V. V, 30.

100) Die Materie ist nach i. E. geistiger Natur und kann nur gedacht und nicht durch die Sinne wahrgenommen werden. Denn i. E. bezeichnet die Materie als Substanz (עצם, vgl. lang. Comment. zu Genesis bei Friedländer, S. 19; Sefer Haschem c. 8 und Pinsker zu Sefer Haechad S. 17), die den Sinnen durchaus nicht wahrnehmbar ist, כי ההרגשות אינם מרגישות רק המקרים (lang. Comment. zu Ex. 33,21). Vgl. Zachoth 12a: כי אין עצם נראה כ״א הגשם. Vgl. Dieterici, Naturanschauung, S. 2 f.: „Die Urmaterie ist eine einfache, ideelle Substanz, welche der Sinn nicht erfasst, denn sie ist die blosse Form der Existenz", Weltseele, S. 13,25. Vgl. auch Gabirol Fons vitae II Anfang (bei Guttmann S. 79 Anm. 1): ergo consideremus in hoc secundo tractatu, quid est quod sequitur post hoc corpus sensibile, scilicet substantiam, quae sustinet quantitatem et hoc est primum, quod considerabimus de substantiis intelligibilibus.

101) Lang. Comment. zu Gen. (bei Friedl. S. 40): והנהר כאם לכל הגויות. Einl. zum lang. Genesiscomment.. (b. Rosin S. 68, b. Friedl. S. 4): ודבר כסא הכבוד מפורש הוא . . . . והוא הגוף התקיף :כל המקיפים מקיף. Vgl. lang. Comment. zu Ex. 3,15 Exc. und Motot z. St. f. 46a: ביאר החכם ז״ל במקומות רבי׳ קרא ליסוד היסודות והוא ההיולי וכל הנהות ממנו גלגל אחד . . . . . . ואמר והעשירי שהוא קודש ר״ל שאינו גוף נקרא כן ור״ל גלגל בשם האחד׳ בעבור שבחו בכל הכסא . . . . . והכל נקרא כסא . . . . . . Ebendas. 20,2 sagt i. E. von der Materie: ורבים חשבוהו שהוא הבורא בעבור שאינו גוף. Vgl. Motot a. a. O. Vgl. auch Divan 123,19 und F. V. III, 8. Auch

Gabirol nennt die Materie Thron (Königskrone V, 15; Fons Vitae V, 70; vgl. Munk, Mélanges, S. 144 Anm. 2 und Guttmann S. 21): וע״כ יאמר כי היסוד ככסא לאחד והרצון נותן לצורה חונה בו שוכן עליו „et ideo dicitur quod materia est sicut cathedra unius, et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit supra eam." Vgl. noch Guttmann S. 41 Anm. 3.

102) Piut im Taam Sekenim S. 70: משרתיו ארבעה מודיעי פלאו. Sefer Haschem c. 8: . . . . . עצם דבר מעמדו בעבור אחר שהוא נכבד ממנו Vgl. Pinsker a. a. O. Hier ist auch die bei Plotin, den lauteren Brüdern und Gabirol oft vorgetragene Lehre enthalten, dass die untere Materie die getragene Form einer höheren Materie ist. S. besonders Guttmann, S. 80 Anm. 4.

103) Zachoth 20 b: הוא העצם הנכון לקבל צורה אז יהי נמצא. Vgl. Bacher, i. E. als Grammatiker, S. 50. Da i. E. die Schöpfungsgeschichte der Bibel nur auf die untere Welt, auf die Welt des Entstehens und Vergehens, bezieht (Gangb. Comment. zu Gen. 1,2: כי לא דבר משה על העולם הבא שהוא עולם המלאכים כ״א על עולם ההווה והשחתה. Vgl. lang. Comment. S. 20), so fasst er das Wort ברא (Gen. 1,1) im Sinne von Bestimmen, Begrenzen: וטעמו לגזור ולשום גבול נגזר. Lang. Comment.: שהוא [נתינת] הכח בעצם. Vgl. Plato, Soph. 247, D (Zeller II², 1, S. 437 Anm. 1): *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

104) Aus den Commentt. zu Gen. und Iggereth Haschaboth (Kerem Chemed IV, S. 172 f.) geht hervor, dass i. E. die Worte בראשית ברא אלה׳ את השמים ואת הארץ so auffasst: Im Anfang bildete Gott durch die Einwirkung der Formen, der Engel (אלהים) auf die Materie (ברא) Feuer und Luft (שמים), Wasser und Erde (ארץ). Wie alles Irdische aus den vier Elementen entsteht und zu ihnen zurückkehrt, s. besonders Comment. zu Koheleth 1,4 ff.

105) Sefer Haechad S. 36: והנה כל רביעי במזלות הסך הראשון כו׳. Ueber diese mehr astrologische Anschauung s. Pinsker z. St.

(Fortsetzung an anderem Orte.)

Maimuni's Commentar zum Tractat Abot.

(Hebräische Abtheilung Seite 57 bis 76).

Von

Dr. E. Baneth,

Rabbiner in Krotoschin.

Unter allen Tractaten der Mischna hat Abot von jeher die grösste Beachtung und den weitesten Leserkreis gefunden. Kein anderer Tractat ist so vielfach übersetzt und erläutert worden. Einer der ältesten und besten Commentare ist der des R. Mosche ben Maimon, den ich hier dem geneigten Leser vorlege. Für seine Gediegenheit ist der Name des Verfassers allein schon eine hinreichende Bürgschaft. In der That verräth sich die Genialität dieses ausserordentlichen, ich möchte sagen, phänomenalen Mannes fast in jedem Satze seiner lichtvollen Erklärung. Er hat dieselbe in fliessendem, leicht fasslichem Arabisch geschrieben, und wie in allem, was aus seiner gewandten Feder floss, zeigt er sich auch in dieser Jugendarbeit als Meister des Stils. Die geistige Reife, welche seinem Alter um Jahrzehnte voraus ist, tritt nicht allein in dem Inhalt seines Werkes zu Tage, sondern auch in der Form: in der sprachlichen Einkleidung des Gedankens, im Satzbau, in der Wahl des Ausdrucks, kurz in den kleinsten Einzelnheiten, vor allem aber in der systematischen, übersichtlichen Anordnung des Stoffes, die namentlich in den Einleitungen, welche er schwierigen Partien vorauszuschicken pflegt, unsere Bewunderung und unsern Dank verdient.

Auch hier geht dem eigentlichen Commentar eine vortreffliche Einleitung voran, welche unter dem Namen der „acht Kapitel" berühmt geworden ist. Dieselbe wurde von Pocock nach einer Oxforder Handschrift zum ersten Male im Original mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben (porta Mosis S. 181 ff.), zum zweiten Male von M. Wolff mit unverändertem Text und deutscher Uebersetzung (Mose ben Maimun's

Acht Kapitel. Leipzig 1863). Der Commentar selbst ist bisher noch nicht veröffentlicht. Der vorliegenden Bearbeitung desselben liegen 2 Handschriften zu Grunde, von denen die eine, die ich mit B bezeichne, der königlichen Bibliothek zu Berlin angehört, die andere, die ich P nenne, im Besitze der Pariser Staatsbibliothek ist. Jene (ms. or. qu. 569; s. Steinschneiders Katalog d. hebr. Hss. d. k. Bblt. z. Berlin S. 67) stammt aus Jemen, ist nicht älter als 2 Jahrhunderte und enthält unsern Tractat nur bis zum letzten Drittel des Commentars zur 22. Mischna im 4. Kapitel; Diese (Cod. 579; s. Taschereau, Catalogue de mss. orientaux S. 61) ist im J. 1469 angefertigt und enthält Abot vollständig, leider aber nur den Commentar, während B auch den Mischnatext hat und durch die Varianten, in denen dieser von unseren Ausgaben abweicht, besonders werthvoll ist. Beide Handschriften sind mit hebr. Schriftzeichen geschrieben, und jede derselben hat ihre besonderen orthographischen Eigenthümlichkeiten. So lässt B das ا otiosum oder mutum, obgleich sie eine sehr junge Handschrift ist, in der Regel weg, sehr häufig auch das ا nach Fetḥa nunatum; dafür setzt sie das الف الوصل des Artikels selbst nach der Präposition ل; ferner schreibt sie ohne Ausnahme צ̇ oder ץ̇ sowohl für ض als für ظ (vgl. Wallin „über die Laute des Arab. und ihre Bezeichnung" in der Zeitschrift d. Deutsch-morgenl. Gsllsch. Bd. 12 S. 633), und zuweilen findet sich auch צ für س in den Wörtern צלטאן (سلطان) u. צקט (سقط) sowie in ihren Derivaten. Einmal findet sich bei P auch אלקאצי statt القاسى (K. 5 M. 12), sonst ist die Pariser Hands. von den obengenannten Fehlern ziemlich frei; dagegen leidet sie an dem vollständigen Mangel der diakritischen Punkte über den Buchstaben ג̇, ד̇, ט̇, כ̇, ך̇, צ̇, ץ̇, ת̇, worin wieder B sehr gewissenhaft ist. Beiden gemeinsam ist oft die Endung ין auch für den Nominativ des Duals (ان) und des pl. sanus masc. (ون), ferner die volle Schreibung (mit unverkürztem Vocal) der modi apocopati (Juss. und Imprt.) der verba mediae و und ى; bisweilen findet sich auch die Endung ן beim Subj. und Jussiv.

Da ich die Varianten (mit Ausnahme der eben erwähnten regelmässig wiederkehrenden Fehler) am Fusse einer jeden Seite mit peinlicher, vielleicht zu peinlicher Gewissenhaftigkeit angegeben, so habe ich im Texte diese und ähnliche Verstösse gegen Grammatik und Orthographie, welche dem klassischen Stile Maimunis Eintrag thun, ohne Bedenken emendirt, auch wo sie beiden Handschriften gemeinsam waren, sofern sie sich nur auf Rechnung der Abschreiber setzen liessen. Nachweisliche Eigenthümlichkeiten seiner Schreib- und Ausdrucksweise habe ich selbstverständlich respectirt. Ob zu diesen auch die seltsame V[…]er

bindung der Conjunction ان mit folgendem ו gehört (eine Construction welche dem rabbinischen הואיל eigen ist und wahrscheinlich auch unter dessen Einfluss sich gebildet hat), war mir zweifelhaft; da sie aber nicht consequent durchgeführt ist, habe ich das störende ו überall gestrichen.

Ausser diesen beiden von mir benutzten Handschriften ist noch eine dritte bekannt, der bereits erwähnte Oxforder Codex. Wie mir Herr Dr. Schiller-Szinessy, Bibliothekar der Universität Cambridge mittheilt, befindet sich dort ebenfalls eine Handschrift, welche Maimuni'-Abotcommentar, aber leider nur trümmerhaft, enthält. Zu meinem Bes dauern war mir eine Vergleichung dieser Handschriften nicht vergönnt. Ich beklage dies um so mehr, als ich vom Schluss der 22. Mischna des 4. Kapitels ab einzig und allein auf die Pariser Handschrift, richtiger auf eine Abschrift aus derselben angewiesen war. Herr Rabbiner Israel Levy in Paris, welcher durch gef. Vermittlung der Herren Dr. Berliner in Berlin und Dr. Löb in Paris die Collation der ersten, sowie die Abschrift der letzten Kapitel übernahm, ist zwar des Arabischen kundig; dennoch wäre es ohne Zweifel auch für die vorliegende Arbeit vortheilhafter gewesen, wenn ich persönlich in die Hnds. hätte Einsicht nehmen können. Wie viel vergebliche Mühe wäre mir erspart geblieben in der Enträthselung vollständig sinnloser Wörter und unmöglicher Wortbildungen! Manche durchaus nothwendige Correctur wäre mir vielleicht minder kühn erschienen, manche vielleicht überflüssig gewesen, wenn ich die Schriftzeichen des Codex mit eigenen Augen gesehen hätte. So aber war ich, zumal die Abschrift in deutsch-jüdischem Cursiv angefertigt ist, meist auf meine Combination angewiesen, welche allerdings sehr oft durch die hebr. Uebersetzung des gelehrten Samuel ibn Tibbon unterstützt wurde.

Samuel war ein Zeitgenosse Maimuni's, dessen Abotcommentar er auf Wunsch der Gelehrten Lunel's — ebenso wie schon früher dessen Delâlatu-l-ḥâïrîn (מורה נבוכים) — ins Hebr. übertrug. Auf ein Schreiben, welches er bei der Absendung seiner Uebersetzung des letztgenannten Werkes an M. gerichtet, hatte dieser unter Anderm Folgendes geantwortet: „Ich muss dir eine Regel in Erinnerung bringen. Wenn jemand aus einer Sprache in eine andere zu übertragen beabsichtigt, und sich darauf verlegt, Wort für Wort zu übersetzen und nicht allein die Reihenfolge der Sätze, sondern auch der Satzglieder innezuhalten, wird er sich sehr abmühen müssen, und trotzdem wird seine Uebersetzung überaus unklar und fehlerhaft sein. Man muss nicht so zu Werke gehen; vielmehr soll sich der Uebersetzer zunächst den Inhalt klar machen und ihn

dann so darstellen, wie er in der betreffenden Sprache am fasslichsten ist, so dass er deutlich zu Tage tritt. Das aber ist nur dann möglich, wenn man Einzelnes bald früher, bald später setzt, bald ein Wort durch mehrere, bald mehrere durch eines wiedergibt, bald zusetzt, bald wegnimmt, bis der Gedanke geordnet, durchsichtig und in der Sprache der Uebersetzung leicht verständlich ist“ (מאר החדר No. 143). Diese vortrefflichen Rathschläge hat der verdienstvolle Tibbon gleichwohl auch bei der Uebersetzung des Abotcommentars nicht befolgt. Seine fast sklavische Abhängigkeit vom Original und die dadurch bedingte Vergewaltigung des hebr. Sprachgenius beeinträchtigen an vielen Stellen das Verständnis und verleiden uns die Lektüre des Commentars überhaupt. Die Unklarheiten führten zu Missverständnissen und diese wieder zu Berichtigungen durch unberufene Verbesserer. So überträgt er, um nur ein Beispiel anzuführen, den Satz: „Der Freund ist ein anderes Du“ mit den Worten האוהב אחד הוא אתה (K. 1 M. 6). In solcher Vermummung wird kein Hebräer den dahinter steckenden Gedanken erkennen. Kein Wunder, wenn wir jetzt in unseren Ausgaben dafür lesen: האוהב אחד הוא. Das gibt doch wenigstens einen Sinn, wenn auch einen falschen.

Ich hatte anfangs die Absicht, Tibbon's Uebersetzung nach Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin (sie besitzt deren drei; s. Steinschneiders oben erwähnten Katalog) herauszugeben und nach Berichtigung aller Fehler und Irrthümer sowie nach Beseitigung der unerträglichsten Arabismen, Neologismen, Wörterverrenkungen und sonstigen Unebenheiten dem Originale beizufügen. Es waren aber bald der Berichtigungen soviel, dass ich die fast bis zur Unkenntlichkeit veränderte Uebersetzung nicht mehr mit gutem Gewissen als ein Werk Tibbon's hätte ausgeben können. Auch war die Vergleichung derselben mit dem Original und die sorgfältig abwägende Prüfung der einzelnen Begriffe auf ihre Congruenz mit dem Ausdruck so mühevoll und zeitraubend, das Ergebnis dieser Arbeit bei alle dem so wenig befriedigend, dass ich es vorzog, eine neue hebr. Uebersetzung ganz nach dem Sinne des Verfassers und seiner oben angeführten Rathschläge anzufertigen.

Unter den erwähnten 3 Hndss. (Folio, Quart und Octav) der Tibbon'schen Uebersetzung hat die Foliohandschrift (Cod. 567), die wir mit F bezeichnen wollen, einen ausserordentlichen Werth. Sie ist auf Pergament geschrieben und stammt aus dem Anfange des 15. Jahrhundert. Gleich der Hnds. B enthält auch sie den Text der Mischna. In der vorliegenden Publication ist der Mischnatext — wenn man von der laufenden Zahl absieht, die wir an der Spitze jeder Mischna hinzugefügt haben — —

ein unveränderter Abdruck aus B., die wesentlicheren Varianten von F wurden in die textkritischen Noten am Fusse jeder Seite verwiesen. — Gern hätte ich an diessr Stelle den ganzen Tractat veröffentlicht; um jedoch in dieser Huldigungsschrift, an welcher zu Ehren eines der edelsten und verdienstvollsten Männer unserer Zeit — eines Mannes, den ich mit Stolz meinen theuren Lehrer nenne — hervorragende Gelehrte mitarbeiten, für meinen bescheidenen Beitrag keinen übermässig grossen Raum in Anspruch zu nehmen, beschränke ich mich hier auf das erste Kapitel. Durch das freundliche Entgegenkommen des Herrn Dr. Berliner wird es mir m. G. H. bald möglich sein, das Ganze der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Möge auch diese geringe Gabe dazu beitragen, dem arg vernachlässigten Mischnacommentar Maimuni's die verdiente Anerkennung zu verschaffen! „Das Buch der Leuchte" hat er ihn genannt, كتاب السراج. Und eine Leuchte ist sein Buch, eine unentbehrliche Leuchte für Jeden, der hinabsteigen will in den dunklen Schacht der Mischna, um aus seiner Tiefe verborgene Schätze zu heben, die wir ohne dieses Licht dort nimmer finden, ja nicht einmal vermuthen würden.

Jüdische und jüdisch-deutsche Lieder.

Von

Dr. L. Löwenstein,
Bezirksrabbiner in Mosbach.

Die Litteratur der jüdischen Lieder ist zu einer stattlichen Anzahl von Bänden herangewachsen. Auch die jüdiseh-deutsche Litteratur, von Steinschneider (Serapeum 1848. 1849. 1864. 1866. 1869) zum ersten Mal in systematischer Weise zusammengestellt, hat in neuerer Zeit die ihr gebührende Würdigung gefunden. Einen kleinen Beitrag zu diesem nicht uninteressanten Zweig der jüdischen Litteratur sollen nachfolgende Mitteilungen liefern, denen die Handschrift No. 25 der Merzbacher'schen Bibliothek in München zu Grunde liegt.

Das Msc. enthält 43 Lieder, von denen jedoch die ersten 18 fehlen. An Stelle des fehlenden Titelblattes trägt die erste Seite die von fremder Hand (Carmoly?) eingezeichnete Ueberschrift **סומנים ושירים**. Schreiber und teilweise Verfasser der Lieder ist der Thoraschreiber R. Menachem Oldendorf aus Frankfurt a. M., der, nach eigener Angabe am Schlusse des Bandes, Mittwoch den 24. Kislew 277 (1517) in seinem 67. Lebensjahre das Buch vollendete.[1]) Die Schrift ist

[1]) Der Passus steht nach Lied Nr. 42 und lautet: אתן שבח והודיה לאל ישרון רוכב שמים בעזרי ושחקים בגאותו. סלה ברכתו. האמץ (l. המאמץ) זרועתי והמאזרני חיל הוא הנתן לי כח לכתוב הזמירות האילו עם ברכת המזון וכל קידושין והבדלות וקצת ברכות והודאות דנהיגי בישראל בחבור הזה שם תמצאם למען ירוץ הקורא בו והבא לטהר מסייעין לו והיום יום ד׳ כ״ד כסלו ער״ז סיימתי אותם ברוך הנותן ליעף כח ובעת ההיא בעזרת אל עליון באתי לימים בשנת ס״ז ופרטי הוא וכר״ב גאונך לא נתקיימה בי לא נעשיתי שר וחשוב ועל כל זה אברכה את ה׳ בכל עת שהגיעני לזמן הזה ועברו עלי כמה מצדקי והרפתקי. גם את הטוב נקבל כאת האלקי׳ אשר טוב גמלני וחשב למטה מעוני ועל זה אודה ה׳ בכל לבי כי טובה לעולם חסדו ארוממך אלקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד. וחסד ומשפט אשירה. הסופר מנחם אלדנדורף י״ץ מכרך ורנקבורט היושבת בנהר מיין. ובתוך אלו הזמירות יש בהם ד׳ שחיברתי בימי חורפי ב׳ מהם על שבת. אחד מהן על אהבת הכסף ואחד מהן מענת יצר טוב ויצר הרע הוא הצד ציד להביא. והזמירות האלו הן על חסדי הש״י שגמל עמנו לכל זמן וזמן נס חנוכה ופורים ועל שבתות הש״י ודבר בעתו מה טוב להזכיר חסדי ה׳ בעל כל טוב אשר גמלנו. ואמ׳ ר׳ יהושע בן לוי כל האומר שירה בעולם הזה זוכה ואומרה לעולם הבא שנ׳ אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה בפר׳ חלק:

ziemlich deutlich, die Form der Buchstaben aber nicht immer genau, so dass oft zwischen ד und ר, zwischen ב und כ und andern ähnlichen nur dem Sinne nach zu entscheiden ist. Ich hebe aus der ganzen Sammlung 7 Lieder heraus und werde über die übrigen an einem andern Orte weitere Mitteilung machen.

No. 23 behandelt einen halachischen Stoff und zwar die Normen bezüglich Feststellung der Halacha bei Widerstreit der Meinungen sowohl von Seiten der Tanaim, als auch der Amoraim. Die Ueberschrift lautet:

חברו מהר״ר יעקב ד״ל מגליינהויזן[1]) הלכתא כמאן בניגון הערצוג ערנשט[2]).

Das Lied, in der damals beliebten Form abgefasst, um dem Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen und gewisse feststehende Regeln dem Lernenden desto leichter einzuprägen, hat folgenden Wortlaut[3]):

יהי דעתך באילו חכמים. אשר בסברות ובטעמים. מסלינים זה את זה. ואל תטעה בהם לעולם. כי לך אפרש את כולם. הלכה כאיזה. מאנשי חיל יראי אלהים. מה שדברו במחזה. גבוהים על כל גבוהים. במחלקותם אתה תחזה. ונהגו בו דרכי תבונה. אפתח בם בשיר חדש. ולאלהים בקול רינה:

על ר׳ עקיבא אפצה פי. האיש אשר אין בו דופי. הלכתא כמותו מחבירו[4]). כגון ר׳ טרפון איש חמודות[5]). אשר המתיק הרבה סודות. גדול היה בדורו. ולא מחביריו החכמים. להטות אחריהם נגמר. החולקים אתו במאמר. קבלתי מרבותי התמימים. צדיק הראשון בריבו יבא. לקבל ר׳ אליעזר הגדול אין הלכה כר׳ עקיבא:

---

[1]) Der Verf. ist, wie das Akrostichon ausweist, R. Jakob b. R. Jekutiel aus Gelnhausen (ich lese nämlich מגיילנהויזן und halte die andere Schreibart für einen lapsus calami). Höchst wahrscheinlich ist Vrf. identisch mit dem Neffen des berühmten Mainzer Rabbiners R. Jakob Möln Halevi (מהרי״ל) s. dessen R. G. A. (ed. Cremona 1556) No. 37.

[2]) „Herzog Ernst“, ein mittelhochdeutsches Gedicht, wahrscheinlich die Nachbildung eines lat. Originals, fand im 15. saec. eine Umarbeitung, die dem Kaspar von der Rön zugeschrieben wird und in der 12 reimigen Strophe abgefasst ist, welche als „Herzog Ernst's Ton“ in den Liedern des Mittelalters nicht selten ist. Ueber die Melodie s. Lilienkron, die hist. Volkslieder der Deutschen. Nachtrag 1869 S. 57.— Ueber halachischen Stoff in Liederform finde ich hier den ersten Beleg; sonstige jüd. Lieder mit deutscher Melodie s. Steinschneider Cat. Bodl. S. 560 ff

[3]) Zur Sache selbst s. Mewo Hatalmud, Sefer Keritut des R. Simson Chinon und Halichot Olam des Jeschua Levi. Zur Orientirung füge ich kurze Belegstellen in den Anmerkungen hinzu.

[4]) Erubin 46.

[5]) RGA Chawot Jair No. 94.

קם תחתיו ר׳ יוסי תלמידו. הלכה מסורה על ידו. מחבירו בתלמודו[1]). כגון ר׳ אלעזר בן יעקב ור׳ יהודה. ר׳ נחמיא ור׳ אלעזר כל חדא. היכא דפליג גלמוד. ולא מחביריו לקבֵב. דאזלינן בתר רובא. לשני אחוזי ח״ב. בפלונתא אחריהם אבא. ר׳ יהודה ור׳ מאיר משיבי טעם. הלכה כר׳ יהודה[2]) איש אמת נאמרה מכל העם:

ב׳ מאיר מחלקותן. אסדר הלכה כמותן. כל מקום שהחמירו. והיכא דר׳ מאיר כנגדו. המחמיר הלכה בצדו[3]). כך נמנו ונמרו. אף אילו דורשי הוק׳. גבר מחליק איש על רעהו. ר׳ יהודה על כן קב ונקי. ואין הלכה כמהו[4]). אחר חולק ר׳ נחמיה שמו. גם עלי דר׳ יהודה והלכות קוו למו:

בן ר׳ יהודה ר׳ יוסי שמו. רבינו הקדוש פליג עמו. וכר׳ הלכה תנן. עוד יש לנו להבין. הלכת׳ כמהו בכל עירובין. מלבד מחיצתן[5]). ור׳ ב״ר ישמעל (so!) יוסי עמו. כמו כן הוא בר פלונתיה. ובמקום שאמר משמו. לא עבדינן כוותיה. רק מאביו כן עבדינן[6]). ר׳ אליעזר ב״ר שמעון הלכה כר׳ תנן[7]):

הנשיא רבן שמעון אקריב. מסיין אפים יוציא ריב. לבריה וכאבא פסקינן. בן הקדוש נקרא שמו. שהיה מחמיר על עצמו. לבלתי להרהר כך קבלינן. ודברי רשב״ג להעמידם. כשנאמרו בכל משנה הם ברורים[8]). הרין[9]) מערב וצידן ואין מכוין להוציא דם. ופקק חבית שניהם מותרים. ר׳ שמעון בן אלעזר בלי פלונתא. עליו סמכינן וכן הלכתא. מה שאמר בכל היכתא[10]):

רב ושמואל עמודי עולם. מלומדי מלחמה מחלוקת בינידם ידוע. הלכתא כרב באיסורי ובדיני כשמואל חבריה[11]) חכם בדרא דרקיע. גם חולק בעל נפש. עלי דרב ושמו ר׳ יוחנן. כל חדרי במן תופש. ובוותיה כך סברינן[12]). עומד במקום שנים וכן הלכתא. לא יעבור פיו ולשונו. גבי ריש לקיש בר מתלתא:

ר׳ יוחנן חולק עמו. ובאילו נודד ממקומו. והגי הלת הם קבלה. המחלק נכסיו[13]) בראשון אזכור. ריבה ומיעט והשוה את הבכור. התלין מעוברת[14]) והפילה. והכותב

[1]) Erubin ibid.

[2]) ibid.

[3]) ibid. wegen הוק׳.

[4]) ibid.

[5]) ibid. 81.

[6]) Mewo Hatalmud und Chawot Jair ibid.

[7]) Nidda 14 und Chawot Jair ibid.

[8]) Mewo Hatalmud und Chawot Jair ibid.

[9]) Gitin 75. Baba batra 174 u. a.

[10]) Sabbat 157.

[11]) Bechorot 49. Chawot Jair ibid.

[12]) Erubin 47. Chawot Jair ibid.

[13]) Baba batra 129.

[14]) Jebamot 86.

נכסיו כלו. לבני אחר מותו. אם האב רשאי למכור את שלו[1]). הפלינ ריש לקיש והלכה כמותו הבן לוי הדת נתנה. מים עמוקים בלבו ואיש תבונות ידלנה:

ינצו שני אנשים יחד. עוקר הרים שם האחד. הוא רבה ושמו נרצה. אל ההרים אשא פני. ולא כרב יוסף סיני[2]). בר משדה[3]) עניין[4]) ומחצה[5]). רב הונא ורב חסדא כרב הונא קיימינן[6]). אביי ורבא זוגא חרא. במחלקותם נחזה אנן. הילכתא כרבא בכל פתגם. חוץ משיתא כאביי וסימנך י״ע״ל ק״ג״ם[7]):

קדמו ״יאוש שלא מדעת[8]) תחילה. לאו יאוש כך קבלה. בו אביי מושל אשא עין ואראה חבורו. ״עד זומם אשר בדברו. למפרע הוא פוסל[9]). למֵד השלישי אחריו ״לְחי העומד מאליו[10]). כאביי וכדבריו. הוי לחי נגמר עליו. ״קידושין שלא נמסרו לביאה. הוי קידושין[11]) אביי סובר. ובארבעתן גאה גאה:

ועוד בשתים יכסה רגליו. בהם נצח נאמר עליו. אחת ב״גט גילוי דעת ניחא[12]). לא הוי כלום אביי סובר. ״משומד להכעים פסול דבר[13]). לעדות הרי כנפי שיחא. נתנו לאביי וכמהו. נגמר דין מן שמים. על לא יבול עלידו. כעץ שתול על פלגי מים. ברב כהנא ורב אסי דברי אוסיף. הלכה כרב כהנא[14]) ועל שפתיו לקח יוסיף:

תבענה שפתי תהלה. באנשי אלופי הגולה. אשר היו מימי קדם. רב ששת חכו ממתקים ורב נחמן חלוקים. במצות ה׳ ברה כאודם:

ירום קרנו רב נחמן. דובר אמת בלבבו. דבריו מתוקים כמן. בדיני רוח תבונה בו. וכרב ששת באיסורא[15]). גילה צפון בתורה. סוד ה׳ ליראיו אקרא:

אחא ורבינא פליגי אינהו. סוף אמוראי נינהו. וכרבינא גמרינן. מלבד תלתא בגיד הנשה[16]). כרב אחא נשמע ונעשה. ולקולא אזלינן.

---

1) Baba batra 186.
2) Horojot 14.
3) Baba batra 12.
4) Das. 114 s. Tosafot.
5) Das. 143, Chawot Jair ibid.
6) Mewo Hatalmud und Chawot Jair ibid.
7) Kiduschin 52 u. a.
8) Baba mezia 22.
9) Sanhedrin 27.
10) Erubin 15.
11) Kiduschin 51.
12) Gittin 34.
13) Sanhedrin 27.
14) Halichot olam p. 35.
15) Mewo Hatalmud und Chawot Jair ibid
16) Cholin 93, cf. Aboda Sara 33 Tosafot und Chawot Jair ibid.

לשונו ודברו שוקקות. באומצא ביעי ומזרקי. ישקני פיהו מנשיקות כולו ערב ונקי.
הלכתא כמר בר רב אשי בכל תלמודא. בר ממיסך שבועה ומכתב הודאה[1]:

No. 22. Lied von Menachem Oldendorf mit der Ueberschrift:

בגינון הוך ריף דער וועכטער על אהבת הכסף להמון עם ברוב עם תמצאנו:

אלהים לא תבזה. העם הזה. אלהי זהב יעשו להם. שבתם וקימתם וכל מחשבותם. אשר יעשה אותם וחי בהם. פני תבל. יגיע וסבל. הון מהבל. גורלו וחבל נחלתו:

Gott[2]) well, dass sie es nit entgelt, die thöricht Welt, die mit all ihren Sinnen, ihr Sitzen und Stehn, ihr Gedanken da sie mit umgehn, auf das Geld ihr חן, Geld zu gewinnen, nieder und hoch, der Welt ist goch (gach, ungestüm), Jag und Plag, der Nahrung nach, das wert (werdet) ihr allen Tag innen.

לעשות חיל. יום וליל. לא ישבתו. יושבי שער. חיי צער. זקן ונער. ברית יכרתו. לעשות קמצים. זהב משובצים. כליות יועצים. בבעל פרצים. עד היותו על אדמתו:

Geld zu machen halt, Jung und Alt, all an einem Reihen, Beid Nacht und Tag, wer da kann und mag, פפאן (Pfaffen?) und die Laien, Vater Eidam und Sohn, all gleichlich sie thun, zu sammeln Munition, da lassen sie nit von (davon), den Pfennig spalten sie in zweien.

בזעת אפו. נפשו בכפו. שאף חלם צמים. להרבות הונו. כרכב אתונו. לא גלה על עונו. שלל העמים הן לא דמו הנבא. לא ראה טובה. נפשו רחבה. רודף עד חבה. לא יקח הכל במותו:

Mit Schweiss und Müh, spät und früh, die Welt wellen (wollen) sie verschlünden, zu sammeln Geld sie nit frogen, zu thun Eines gebogen (sich Einem unterwerfen), allen Trutz zu wogen (wagen), wo sie ihren Mann finden, als (immer) nach dem Gut, ihr Leib nit ruht,

---

[1]) Cholin 76 Raschi und Tosafot.

[2]) Ueber den jüdisch-deutschen Dialekt in ähnlichen Volksliedern vgl. die höchst belehrende Arbeit von Felix Rosenberg in Geiger, Zeitschrift für die Gesch. der Juden in Deutschland Bd. II S. 232 ff. Zur Vergleichung setze ich die erste Strofe genau nach dem Urtext hierher: ג׳ וועל דש זי עש ניט אנטגעלט. די טוריכט וועלט. די מיט אל אירן זינן. איר זיצן איר שטין. איר גדנקן דא די מיט אום גין. אויף דש געלט איר חן. געלט צו געווינן. נידר אונ הוך. דער וועלט איזט גוך. יאג אונ פלג. דער נארונג נאך. דש ווערט איר אלן טג אינן:

gelt das erst Blut, nach ihm feindlich man thut, ein todten Hund sollt man drum schinden.

לא טובים. כעס ומכאובים. ימיו בחושך אוכל. זו רעה חולה. לא יכלה. רודף מלא. מכל אבקת רוכל. עושה עושר. לא במשפט וכושר. חושך מיושר. יעוף כנשר. אין אלהים כל מזמתו:

Ein hartes Leben, sie ihn (ihnen) aufgeben, drauf seint sie נעשן[1] (?), das ist ein böse Tod, dass man sich nit genügen lot (losst, lässt), dem Geld noch stot (nachsteht), lieber den קונפיט (Konfekt) sollten sie essen, machen Geld ohngericht, zu פילט und ויכט[2]), zuletzt bleibt ihm nicht, wie oft das geschicht, as auch der Posuk spricht, dabei sie Gottes vergessen.

מה נדבר ומה נאמר. שוכני בתי חומר. אשר בעפר יסדם. יחמוד ויכסוף. עניין לכנוס ולאסוף. אין קץ ואין סוף. זה כל האדם. לפעול אוצרות נכונים. להנחיל בנים. על ביתם נשענים. לא ישמחו בו אחרונים. לא יעלוס כחיל תמורתו:

Was sollen mir (wir) reden zu, die da haben ihr Ruh, Häuser auf der Erden, da innen sie nisten, mit Buberei und Listen, sie meinen sie haben Back (Päcke) in der Kisten, sie treiben viel Ungefährden, ihren Kinder zu sammeln ein volle Kisten und Schrein, dazu sie bereit sein, sie leichen sich (sie betrügen sich selbst) gar fein, die letzten nit דרורייאט von werden[3]).

אין קץ לכל עמלו. יקבץ כל שללו. חביב עליו ממון. עיניו בשלו צרה. כשמש ברה. ימות בנפש מרה. מי אהב בהמון. לאדם אחריו יניחנו. חיל בלע ויקיאנו. אלהים לא ישלטנו. לאכל ממנו. עשר שמור לבעליו לרעתו:

Es hat kein acht[4]), was Geld er macht, die Pfeil sind all seine Spiranzen[5]), Gut zu derwerben, er fürcht zu verderben, jämmerlich zu sterben, der מלאך המות werd' mit ihm tanzen, sein Gut muss er sich מושן[6]), Gott hat ihm nit Gewalt gelossen, ein guten Bissen klein oder grossen, einzustossen, wäg er ei (eher, früher) die Gulden auf der Bulanzen (balance).

---

[1]) viell. gesessen, versessen.

[2]) viell. Vicht=Vieh, also für Feld und Vieh.

[3]) = Die Letzten werden nicht davon erfreut.

[4]) = es hat keine Berechnung, keine Zahl (acht=mhd. aht).

[5]) = alle seine Hoffnungen (espérances) sind Pfeile, um Vermögen zu erwerben.

[6]) viell. mausen, erschleichen, auf listige Weise suchen (mhd. musen); oder=missen, vermissen.

על מה רץ ולמה. ערום ישוב שמה. לקח ממנו האדמה. עמלו לשוא. אם לא שב. כסף לא נחשב. כימי שלמה. חטאיכם כשנים. חדשים וגם ישנים. אדני האדנים. לא ישא פנים. אף לא עמדה לו חכמתו:

Was soll das Laufen und Scheeren, nackt muss man wiederkehren, zu der Erden da man von ist genommen, thuet תשובה mit Stärk, auf eure böse Werk, da hilft nit silbern Berg, in der Welt da mir (wir) hin kommen, vor der all Ding hat zu Gewalt, wird man zu Gericht gestallt (gestellt), um was einer hat gesunt (gesündigt) halt, neu und alt, da hilft nit Weisheit, ihr Dummen.

הנה גם הוא אחרינו. הכסף השוא באמתחותינו. ולמה חכמתי אני אז יותר. על זה היה לבינו דוה. כי מה לאדם הווה. וכל זה איננו שוה. איש מרעהו כי נסתר. מכל רכושו ומאודו. אשר אנה אלהים לידו. לא ירד אחריו כבודו. לאשר לא עבדו. יעיר כל חמתו:

Nu muss es doch hinter uns bleiben, die falschen Gulden und silbern Scheiben, warum will ich denn übrig (besonders) weis sein und mich kränken, dass man lang jagt und ficht, tracht und dicht, hilft es doch alles nicht, wenn mir (wir) uns recht bedenken, von all seinem Gut das er hat gemacht, sich lang בינרט[1]) und בזאכט[2]), bei Tag und Nacht, hat er Gottes nicht geacht, man wird es ihm werlich (wahrlich) nit schenken.

לו חכמו ישכילו. דרכיו יחילו. איך היו לשמה כרגע. יזכר כל נכר. רודה בכל עבר. כי יש שבר. הנה זה נגע. כמהו אחריתי. אם לא שניתי. הגם הלום ראיתי. אני קהלת הייתי. איה כבוד מלכותו ואת יקר תפארת גדולתו:

Schlomoh der Weis', 30 Ochsen all Tag sein Speis', ich bin ein König gewesen, dabei nebt Sempil (Exempel) ihr Lieben, bei der Herrschaft die er hat getrieben, was war ihm geblieben, mir (wir) wohl in קהלת lesen, von all seiner Hab, bleib ihm nauert (nur) Schüssel[3]) und Stab, Geld geht auf und ab, all hin zu dem Grab, von dem Tod kann niemand genesen.

מכלי קרב. נבחר שם מעושר רב. חסן לעולם וגדולה. מלך עולמים. עבדו אותו בתמים. ותאריכו ימים. בעולם שטוב כלה. שעריו בתודה באו. בשמו תקראו. מוסר אל תפרעו. ואותו תיראו. ללכת בכל דרכיו ולאהבה אותו:

Gevech[4]) Streit und Gewehr, der da hat Ehr, sein Lob wer mag derzählen, dem König Herr, dient ihm sehr, das ist sein Begehr, das

---

[1]) bekreisen, umringen (?)

[2]) besachen=einrichten, oder=besagen=besehen, sich versorgen.

[3]) mhd.=Speer, Wurfscheibe.

[4]) mhd. befehde, hasse.

Wohl euer Seelen secht nit dort, sein Gebot vorstört[1]), fürcht ihn as sich gebührt, denn euer Gebet er hört, sein Liebschaft sollt ihr derwählen.

No. 31 trägt die Ueberschrift נתיסד על מענת המלמד לבעלי הבתים und ist ein äusserst gelungenes Klagelied über die Leiden des Lehrerstandes. Als Verfasser nennt das Akrostichon Schemuel b. Jakob Chasan.

שוקד מרקד. בחול החול כבד ויותרת. מודד נודד. שוחק דוחק. השעה לאחרת. עליונים למטה קלוטה. תחתונים למעלה חלילה. גלגל חוזרת. תוך איספקלריה המאירה. בני מרדות נעות הארורה. דלפון ארידתא עשרת. מן השעות הרעות. יצילנו אל דעות. לו נתכנו עלילות. כאשר תעשינה הדבורים. יעלו לרבית העבורים. ולי אינן עולות:

מחול ומים יכבד עמלי. דין יוצא ונכנס לי. כחצר המשכן גבולי. חמשים בחמשה לכלא. ערב שבת כי יבא. שרי חמשים לצבא. כאשר תריד ופרקת עֻלו. ואם אחת מהן חסרה. היטב להם חרה. שלם ישלם הבערה: מן השעות

וארבע ימים דרוש ידרוש. ברר מילולו. בחמישי תוזר לראש. ברכת הדנים לא יועילו. הבכור ראשון ראשית אוני. טוחן כשמשון השמעוני. עבודת לילה פסולה. תמיד הבקר עולת חובה. רק אל המקדש לא תבא. ואל מנוחתו לא שעה: מן השעות

לא עליכם כל עוברי דרך. אם יש מכאוב כמכתי. חנם נמכרתי לעבודת פרך. מה פשעי ומה חטאתי. תעניות ארבע ועשרים. ישבו חכמי הורים. ולא תאמר העשרתי. אני אב רם יצא הפסד בשכרי. האף הגדול מה חרי. עמל לרוח עמלתי. מן השעות

בקורי עכביש יארגו. ולא יתכסו במעשיהם. דמיהם כדונג נמגו. כלא היו להם. רוב מלמדים אינם פקחים. שכר שבת המה לוקחים. מרה תהיה באחריתם. בקושי התירו לחזנים. היות בשבת מכודנים[2]). ימקו בעונם שכריהם: מן השעות

יעקב הפיצם בישראל. קלל אפם ועברתם. חטא ועון לא חטאו לאל. שור וחמור נפלו בשחיתתם. בכלי חמס. לבבם ימס. עבדים היו למס. למען ענותו בסבלותם. על פני כל הארץ נשושים. מלמדים סופרים ושמשים. בסדר ברכה לא נזכרו שמותם: מן השעות

חוש עינים טרוטות כתרמודיים. מפני דרי החולות[3]). מכותם מכת מצרים. קולי הקולות. ראשיהם ואיבריהם כבירות. בדד ישבו כנדות. לביאת אנשים פסולות. מתילין לפרחי ליליא. קיפופא וקריא[4]). בבקר מי יתן לילות: מן השעות

---

[1]) = sehet euer Seelenheil nicht dort, wo seine Gebote zerstört werden

[2]) im Dienste thätig, vgl. שפחות מכודנות Wajikra rabba 16.

[3]) cf. Sabbat 31.

[4]) cf. Nidda 23.

זעף ה׳ אשא. על כל המאורע. אם ישא עול ומשא. מאגרי יפרע. בעל בית דוחק אם תמאן. והתמכרתם וקונה אין. שדי לי הרע. בסלע שקל מִתְּנָה עמנו. ותוכן לבנים תתנו. מעבודתכם אין נגרע: מן השעות

נפשי תאבל יכאב בשרי. על סדר מנהגינו. גם כי תבא על שכרי. וחצו את כספינו. חציו לאור ארבע עשר. סימן קללה לשני נמסר. אל התקופה תכלינה עינינו. הננו נמשלנו כמת. ברוך דיין האמת. אם נפלנו קמנו: מן השעות

חזק מנן צנה תביא. וקומה לי לעזר. ברכני גם אני אבי. ענתותי אבי עזר. דין פשוט בכל היהודים. כי לי בני ישראל עבדים. פועל בחצי היום חוזר. במקרא זה לא אני. חלוט כעבד כנעני. קצץ סמלוני ונזר: מן השעות

אם יטרפני לחם חקי. לבו בל עמי. ריר חלומות בלעי רקי. המה כדי לחמי. מאכל אשר אין לי כשר. רק נותר מאשר. פגול לא ירצה לעמי. חזה התנופה אינה בכי יותן. לפיתתו יקריב אותן. אשמרה מחסום לפומי: מן השעות

מחים עולות לשלחן גבוהים. אין ידי משנת להגיעה. ונקרב בעל הבית אל האלהים לשלוח ידו לשביעה. כלמד ידי למלחמא. עצם עצמי שוק התרומה. חלקי הבל ורבה רעה. להפים דעתי נותנים המרק. אשר שטף ומרק. נפשי ברעות שבעה: מן השעות

נפשי קצה בלחם הקלוקל. פת קבר והמקפה. לו כעסי שקול ישקל. פרק עור ורוטב והקיפה. עם הנערים אני לומד. מדה במדה אני גומר. פרי בבשר לי מחלפא. כאשר עשה כן יעשה לו. מדד מים בשעלו. השערים נעשו יפה: מן השעות

בני שמעון. לדר מעון. תנו הודייה. ורב גאון. ישימכם און. במלי דשמיא. וגם אתם במכרידים. ופתחתם על הר גרידים. כנגד המברכיא. דויל ירכון ישלמכון. ויסגא אף שלומיכון. לעלמי עלמיא: מן השעות

כ״ד. בניגון הערצוג ערנשט וחברו ר׳ זעלמלן מערפורט

שבחות א׳ ותפארתו ואת יקר גדולתו. היסופרו במלה. אשר הפריז וגם הגדיל. לאומתו אשר הבדיל. היות אליו סגולה. מצרימה בעת ירדו. שבעים הנפשות. פרו שרצו רהבים מרדו. לדבר אתם קשות. וקם חדש וגזרתוהו. יאורה להשליך זכרינו. ולא זכר את יוסף וישכחהו:

לא׳ צעקו חשך אורם. ראה לחץ ברית הורם. זכר והוציא הבנים. מבין חוחים כי סתיו עבר. גשם חלף אשר גבר. ואשר מאסו הבונים. אדיר באדירים טיבע. תחת אשר עינה. לענה הרוה מרורים שיבע. למו אסיר אל קנה[1]). לקחת חכמה ומוסר. דבר המלך ודתו. קיימו וקבלו כי טוב פתר:

מוהר ומתן לכלתו. הקדים לכניסת חופתו. מנגזי המלך שבת. הלעיטה לחם אבירים. והכין שאר חמרים. וביום השביעי שבת. עצר את השמים. לבלתי נתון

---

[1]) vgl. Exod. 6, 24.

זרע. למרבה יומים. לא המעיט ולא גרע. אעשה גם אנכי לביתי. לקרא שם בבית לחם[1]. לא אוכל עד אם דברי דברתי:

No. 24. Sabbatlied von R. Selmelin[2]) v. Erfurt in Herzog Ernst-Melodie.

1. ([3]Seitenspiel und allen Lust, die König David nie gewusst, und ander Profeten mehr, und wem die all wären kund, und wer erfüllt (דר בולט) seines Herzens Grund, sein Botschaft und Lehr, doch möcht er erzählen (דרצילן) nicht, Gottes Lob und all sein Wunder, die eh geschach (früher geschahen) und noch geschicht, die er da kur (erkor) besunder, siebzig Personen in Egypten (ייסמן) kamen, König Pharao Joseph vergass, und peinigt seiner Kinder Samen.

2. Ernstlich sie Gott da riefen an, er sach (sah) ihr Not sie traten herdan (heran), ihr Ungemach nahm ein Enden, wie er zu Awrohom red, 400 Jahr as (wie) im Posuk steht, ich sie von dannen wenden, das geschach Pharo versank (בור זאנק), in des Meeres Münden, das was der Lohn und auch der Dank, der schweren harten Sünden, die sie an ihren armen Knechten begingen, Gott erlöst (דר לוזט) sein liebe Kinder, und gab ihnen die Ee (Gesetz) die sie gern empfingen (אנטפפינגן).

3. Lieblich Morgengab zur Hand, wurd der lieben Braut gesandt, Schabbos was die Gob (Gabe), himmlisch Brot er sie da speist, und Wachteln ihr hernieder reist; dem heiligen Schabbos zu Lob, hielt er auf den Himmel sein, nicht zu geben Samen, am Freitag sie lasen zwiefach ein, viel und winzig wie sie kamen, also soll

---

[1]) vgl. Rut 4, 11.

[2]) Zeitgenosse des berühmten R. Jakob Weil, der ebenfalls in Erfurt lebte und wirkte; er wird in den Minhagim des Maharil als Zeitgenosse des Letzteren erwähnt, indem er dem Verfasser der Minhagim Mitteilungen in Betreff des Maharil macht (s. das. Hilchot Rosch haschana und Hilchot Semochot; vgl. Jarezewsky, Geschichte der Juden in Erfurt S. 55). Die Literarhistoriker wissen sonstiges Nähere über R. Selmelin nicht anzugeben. Aus unserer Handschrift erfahren wir wenigstens das Eine, dass sein Vater Jakar hiess (vgl. hebr. Abteilung No 25). Ob nun Salomon b. Jakar mit dem gleichnamigen bei Zunz (Literaturgeschichte S. 618) identisch ist, bedarf noch näherer Untersuchung.

[3]) Die Anfangsbuchstaben der 3 Gedichtzeilen zeigen durch hervorgehobene Schreibweise auf den Namen Sel(melin) hin.

ich in meinem Haus auch pflegen, zwei ganze Brot ich mir auflegen, drüber sprech ich ein Segen.

כ״ה. חבר אביו של החי״ר זעלמלן הנ״ל בנינון הנ״ל[1])

יביאו לבוש מלכות. אשר נצא בו בנסיכות. לקראת כלה ומלכה. ינוס ינון יחדל דמע. דבר המלך בהשמע. מארץ מדה ארוכה. זכור ושמור בהר חורב. על היין לזכרה. בשתי בערב. ועד ערב לשומרה. תחלה למקראי קודש הוא. על כן בירך ה׳ את יום השבת ויקדשהו:

קבלת שלשה דברים. עם חשיכה בנחת נשמעים. לדברי חכמים. עישור פירות ותרומתם. גם עירוב רב עלה אתם. להדליק נר מקדימים. עורך היריעה האחת. תחת לחם הפנים. להמליך בה אלוף נחת[2]). למעלה אחת שונים. ובשתים יכסה פניו. על יום כיבוד ציונו צור. על יד האיש משה עניו:

רבות עליו רמז איום. נכחו תחנו על היום. מן הששי ויותר. בשיר ורון ללותו. להיות כל איש שורר בביתו. בזכר בהן מבשר. בעל משפטי עלי עבר. להראה על מנוח. ואשיבה חורפי דבר. להשליחו נוח. שתי עידיות משולבות. לחם משנה נהר סמבטיון. לבד מאם קרב אל האובות[3]):

נצר חרול מטע קמשון. פוצה אך ביום הראשון. תשבתו[4]) כמונו. מענה פי לא אתרפה. דבר בעתו יפה. על השביעי ציונו. הקדוש אשר בחר. לברך את השביעי. אל תתהלל ביום מחר. לחלף מרגועי. למנוית שבת לא תקרב. לגויי ארץ לא ניתן. בשמחתו זר לא יתערב:

רחוק אלפים מהלכות. וששים המה מלאכות. אשר נקבו שמותם. מאילו רבים מתילדים. אשר נתו בהם היהודים. לבלתי לעשותם. מלאכתך ודמעך. לא תאחר להם חקים. בששי לפי אכלך. להכין תפנוקים. דאגה בלב איש יַסְחֶנָּה. אם תכבד לו העיצה.[5]) על הכליות יסירנה.

כ״ח. חברו זלמן סופר. מחלוקת יין והמים:

זרע נפן אני נקרא. זה דבר היין. אני לשותי כאבן יקרה. וגם לנושאי כלי זיין. אנוש ממני נרדם. וחזיוני אדמדם. יין ישמח לבב האדם:

למולך אני משיבה. זעק המים במילולו. זכור לנח בתיבה. ויתגל בתוך אהלו. מצמיח אני עשבים. בשעירים וברבים. שקול אני לנביאים ורהבים:

---

1) Ein Sabbatlied von R. Jakar (b. Meir?), Vater des R Selmelin, kunstreich in der Verwebung mit Bibelstellen

2) vgl. Gen. 36, 17.

3) Witzige Anspielung auf Deut 18, 8

4) vgl. Exod. 12, 15.

5) vgl. Lev. 8, 9.

מתברך אני ברננים. ענה היין במחולות. גם בברית הבנים. בשמחות הכלות. מתענג
אני להולכי דרך. וגם לעובדי בפרך. ממני מתחיל המברך:

נוקש יין בניבך. צוח המים במרה. כבד את אביך. מגשמי אתה נברא. אתה בני.
הנה נא כבדיני. נגד זקני העירה:

סח יין לאותו זמן. ממך אני טובה. פארך הנה נטמן. על ידי מי מריבה. נסתלק
רועה נאמן. אשר בגללו זל מן. לעם לא אלמן:

ויחר אף המים. יין להכחישה. מפני חיל שמים. ממני נגרשה. גם איש ואשה. בתוכי
עברו ביבשה. עם מורשה:

פץ יין המשובח. מענה השיב למים. אני ניסך על המזבח. בכל יום פעמים. חמדת
יקר כסף. אני בכוסף. רב לך אל תוסף:

רקד המים וישלוט. מול היין בגילה. זכור חטאתך באיש בלוט. ערות בנותיו גילה.
וישת היין מידיהן. ויבא אליהן. ותהרנה מאביהן:

No. 28. Wettstreit zwischen Wein und Wasser[1]) von Salomon Sofer[2]).

1. Sohn des Wein bin ich geheissen, also sprach sich der Wein, man trinkt mich mit Fleissen, dazu bin ich gar fein; ich kann machen schimpfen und scherzen, ich kann vertreiben grosse Schmerzen, ich erfreu (דר ורייא) den Menschen ihr Herzen.

2. Lass ab von deinen Reden, sprach das Wasser stark, gedenk an deine grosse Sünd bei Noach in der Arch, ich sag dir das wärleichen (wahrlich), ich bin gewesen dem Armen as (als, wie) dem Reichen.

3. Man lobt mich zu allen Zeiten, sprach der Wein mit Neidung (Eifersucht), zu der Frauen Brauten (Vermählung), und zu den Kinder Beschneidung, ich bin über dich ein Degen (Held), du kannst dich vor mir nit geregen (regen), an mir hebt man an zu segen (segnen).

4. Nu, was magst du dich beruhmen (rühmen), schrei das Wasser

---

[1]) Die Form solcher Wettstreite ist eine alte und begegnet uns öfter in den Liedern des Mittelalters. Die jüdische Literatur besitzt ein ähnliches Lied von Elia Loanz (ויכוח היין והמים), beigedruckt den זמירות ותשבחות des Akiba Frankfurter (Cat. Bodl. No. 4961). Aehnliche Wettstreite finden sich handschriftlich; cf. Steinschneiders Zusammenstellung der jüdisch-deutschen Literatur (Serapeum 1864) No. 398 (ob identisch mit unserm זלמן?) und 407.

[2]) Der Name des Verfassers steht als Akrostichon sowohl im hebr., wie im deutschen Teile.

bitter, von mir bist du bekumen (gekommen), ich bin dein Vater, von meinem Regen bist du worden geschnitten, dein Red hättst du wohl vermieden (באדמטן), ehr mich vor den ehrbaren Leuten (ערבן לויטן).

5. Sprach der Wein zu der selbigen Stund, dein Red sein ungerecht, du hast uns einen Mann versund (versündigt), Mosche Gottes Knecht, er speist uns des Himmels Brot, von deinen wegen musst er küssen den Tod, das klagen wir früh und spot (spät).

6. Was[1]) thust du dein Red ohn behalten, und thu zu deinen Mund, mein Wasser wurden gespalten, in des Meeres Grund, zu beiden Seiten aufgestiegen, trocknes Fuss sie durch mich gingen, Israel Volk des Heiligen.

7. Preis[2]) sollst du mir lossen, schrei sich der Wein asu geil (stolz), auf das מזבח werd ich gegossen, all Tag zwei Vierteil, man kauft mich theuer um das Geld, man schliesst mich in die guten Gezelt, so giesst man dich nieder auf das Feld.

8. Rühm dich nit gegen mir, schrei das Wasser laut, dein Schand will ich sagen schier, von den Töchtern Lot, er trank den Wein in seinen Kragen, wer hat gehört nieme (nicht mehr, je wieder) singen oder sagen, zwo Töchter von ihrem Vater wurden tragen (trächtig, schwanger).

כ״ט. חברו על השחוק שמואל הגרלן[3]).

שלשה אלה בני נח. ביד חזקה ובזרוע. אמרו לבו ובסינו את דמו. הרביעי אפרים הבן יקיר לי. כי נשאני כל עמלי. ממני עץ שם לחמו. בעצם היום הזה. בא נח אל התיבה. בקרש המסכן אתבוה. ואני אנא אני בא. מאבני זהב לאביר. ואת אבידת נרשתי לעבוד. עצם ידי עשה לי את קל הכבוד:

ושחקת ממני הדק. עני נבחרת בו און וברק. ואתה הורש את מעשה עולם. משמש את כל כלי ביתי. אשר מצאתי ורביתי. אינו בילם. ולא היה בבצרי. ביום

1) Der zum Akrostichon gehörige Buchstabe O liegt in der hebr. Schreibweise ואס.

2) פריז entspricht im Akrostichon dem Buchstaben F.

3) Dieses Lied, voll Humor und Sarkasmus mit witziger Anwendung von Bibelstellen, trägt als Akrostichon die Worte שמואל הקטן ברבי משה פריז ז״ל אמן חזק wobei jeweils eine hebräische und eine deutsche Strofe das Akrostichon fortsetzt.

אף פליט ושריד. ופרקת עולך מעל צוארי. והיה כאשר תריד. שקר רב דופיך אביעה. וצעקתך ארנן להודיע. יום ליום אביעה:

לכם אגיד אשר שם שמות. העונשים אשר נקבו בשם מות. תם ורשע מכלה. בין טוב לרע לא יבקר. עיני העונשים ההם תנקר. ויאמרו לא נעלה. שמונה עשר טריפות הנה. ושלשה פשעי ישראל. ועל ארבעה לא אשיבנה. ושבעה עשר אינני שואל. מכל מקום מעצמן באו. מרעה אל רעה יצאו. כל אשר בכיסי ראו:

קהלם עוד שש עשרה נֶפש. הוציאוני לחירות וחופש. חנם אין כסף. חמשת מלכי מדין ירושש. וקרקר כל בני שש. חמש עשרה כלאם לכסף. את חטאי אני מזכיר. והנה אמת נכון. ונמצא דמי על קיר. לחוב עניות אשכון. שבו פה אומר לזקנים. והנה לפניו נכונים. מפני שיבה אלבין בלי שנים:

נע ונד אהיה בארץ. כי פרצת עלי פרץ. מעושר שמנה לחמו. תשעה ושתים עשרה אבדו. ושלש עשרה מרדו. על כן מעי המו. ויכו את הזוזים בחם. בהגיע תור עשר. בעשתי עשרה גריעות נלחם. בעירום כל ובחוסר. בסתר יוסיף לחטוא ויכבד האבידה. והיו תוצאותיו צדדה. טרם ארע כי אבדה:

רעה אלי תאונה. כי תחנה עלי מחנה. ארבעה עשר אדנים. תחת שבעה כרשים. לכרות ברית לפגרים חדשים. גוי עז פנים. הן לא יאמינו לי. ואנכי לא איש דברים. ולא ישמעו בקולי. ויצברו אותם חמרים. וירא כי טוב ויבדל אותו. היתה דיים והותר לעשותו. ואיננו כי לקח אותו:

יום ולילה לא ישבותו. אך בזאת יאותו. האנשים לשבת עתם. רעבים גם צמאים בחומם ממקומם. לא נרעבו יומם. וגם ערב רב עלה אתם. איש באחיו יתקוטטו. להטיב לא ידעו. פועל השם לא הביטו. ומעשה ידיו לא ראו. עוברים לא תחמוד ולא תתאוה. אין טוב לשלום קוה. כי כל לבב דוה:

שוא עמלו בוניו בו. ולא יחיל טובו. ולא ידע איש גבורתו. נער וזקן לא ידעו הכלם. ארכן וקצרן חילופהן בגולם. שוא יהיה תמורתו. להכות באגרוף רשע. כנטול דמי כל יותרת. אזניו הכבד ועיניו השע. אל כסף חי מאנם צללו כעופרת. לא יראו ועינים להם. כמוהם יהיו עושיהם. וכל אשר בוטח בהם:

אל יתהלל המתהלל. כחצר יבש ימולל. חיל בלע ויקיאנו. ויך את הסלע פעמים. כנשר יעוף השמים. התעיף עיניך בו ואיננו. אם נסרך הכים אל הכבד. יטרף ועתיד לינתק. ואחריתו עדי אובד. יוציא המה מגרתק. כן ילך כאשר בא לגשת. ערום יחף וחשופי שת. נשאר בנזק צער ובשת:

ריחך השם ורבה העזובה. כל האלה הכזובה. פושע ידך ומשביע. ונבלה שם שפתם. החטאים האלה בנפשותם. עצמות יוסף השביע. החזיק לעד אפו. כי חפץ חסד הוא. והוא יצא בגפו. כי כספו הוא. מקטרת כאבקת רוכל. עם הלחם אשר הוא אוכל. וארור נוכל:

זעם ועברה צוקה וצרה. עסך שרי בדירה. קינים הנה ונהי. תרצא יוקר לחלל. קודש השם חילל. ונכרתה הנפש ההיא. בחצי ימיו יעזבנו. ובאחריתו יהיה נבל. שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו. והוא לקברות יובל. יושב כמלך. לפניו כל אדם ילך. ואחריו אין מספר הולך:

חן מצאו המיבו אשר דברו. זרע נודש בנים לא ישקרו. חקר כבודם כבוד. להבין משלים ומליצות. שכבו בראש כל חוצות. שש שנים יעבוד. אפס כי עז עברתם. להבאישיני עבדו אותי. לולי חרשתי במעגלותם. חידתם לא מצאתי. כי נפש הוא חובל. אף אמונה ואין עול. הבל הבלים הכל הבל:

קבר הוות פתוח גרונם. מרמה ותוך יהליקו לשונם. עדותם פסולה ונדחה. כעדים זוממים יוצנו. ששון ושמחה ישיגו. ונשאו ינון ואנחה. ימצא חן ושכל. לשמוח בחלקת גורלו. יגיע כפיו כי יאכל. אשריו וטוב לו. קלוני לבל פשה יפשה. איעצך אשר תעשה. אף על פי שאיני בר מעשה:

אודך כי עניתני. עירום ממך כי דליתני. אל ירכתי בור. הרחק מפתח ביתו. עוכר ביתו ינחיל אותו. פרעהו אל תעבור. ברכה רחקה מעמו. ויאהב קללה ותבאהו. קללה שמו וקללה עמו. כשמו כן הוא[1]) קוב יאות לו תקבנו. גם ברך לא תברכנו. לך כי עצמת ממנו:

צבי תפארת והאמת. הממעה הפסילים והחוסי מת. קרבו ימי למוש. כי אחרי שובי ניחמתי. ודברי אשר שמתי. בפי כל לא ימוש. מה לי ולכם. כי באתם להזכיר עוני. לא יתיצב איש בפניכם. אשליך יהב משעיני. על ידו הקדושה והרחבה. בשירה בשמחה רבה. זוכרה לי אלקים לטובה:

No. 29. Ueber das Spielen[2]) von Samuel הונרלן.

1. Mich haben ihr drei beraubt, ob ihr mir es nit glaubt, so soll mir es der viert' bekennen, der es von mir hinwegen trug, wiewohl es nit was mein Zug, doch will ich ihn euch nennen, zwischen Weinheim (ביינהם) und Bretheim,[3]) da ist mir es gar misslungen, bei dem heissen Stein ward ich gar verdrungen, mein Geld das wurd mir da zerrieben (צו ריבן), in den Dienst wurd ich getrieben, das ist mir winzig Ehr geblieben.
2. Ach Spiel, wie kannst du so recht klein, das Geld mit deinem harten Stein, gar zermalen und zerreiben, wufen[4]) über dich geschrien und ach, dass nirgen kein vor-burgen-Wach[5]), vor dir zu mag bleiben[6]), du willst es alles durchsuchen, und durch-

[1]) Anspielung auf קֻבִּיא κύβος (Würfel).

[2]) Catalog Carmoly (Frankfurt a. M. 1875) verzeichnet unter Msc. 154 ebenfalls ein Gedicht gegen das Würfelspiel. Auch im „Spielbüchlein“ des Leo da Modena befindet sich ein solches (Geiger Ztsch. V, 186). Vgl. noch Cat. Bodl. No 3548 und Geiger Ztsch. X, 139.

[3]) Weinheim und Bretten (früher Bretheim) liegen im Grossherzogtum Baden. Ich finde in diesen Orten eine Anspielung auf Wein und Bretspiel.

[4]) wuof mhd. Jammer, Klage hier = wehe.

[5]) Wache ausserhalb der Burgmauer.

[6]) zubleiben=geschlossen bleiben.

gründen, das muss ich wohl hart fluchen, mit deinen falschen Bünden, ach Spiel ich muss mich deiner erwehren (דר וועהן), wenn ich hun (habe) numme (nicht mehr) zu zehren, von Tag zu Tag will ich dein Laster mären (erzählen).

3. Hört ich will sie euch thun kund, die menchen (manchen) in Tod haben gewund (verwundet), wenn sie gar niemt (niemand) schonen, er sei gut oder bös genennt, ach dass sie müssen werden geschändt, wenn böslich (auf schlechte Weise) sie lohnen, achtzehn und drei, das sind die mindesten und die meisten, vier machen mich meines Geldes frei, sieben zehn stehen auf, mich zu leisten (abliefern), wiewohl ich ihr nit begehr, so kommen sie doch selbert her, das macht mir oft den Beutel leer.

4. Turst[1]) ich sagen ihr wären mehr dabei, die mich machen ledig und frei, an Geld und auch an Gut, sechszehn und fünf seint sie genannt, sechs die haben mich angerannt, fünfzehn die halten mein Geld in Hut, mein Sünd die muss ich melden, es ist mir geschehen, die Kreis (Fehler) muss ich gelden (bezahlen), das werd ich in Armut gesehen, wenn ich wähn sie seint wer anderswo, so seint sie breit vor mir do, vor Greis werd ich und Alter gro (grau).

5. Von Armut muss ich ein Wandler (viator) sein, ach Würfel das geniess ich dein, salb (selb, zu) acht hast du mich bestritten, vor neunen und zwölfen mag ich nit bestohn (bestehen), 13 wollen mir nit sein unterthon, ach dass ich es as lang hab gelitten, wenn sie 10 oder 11 erschmecken, so beginnen sie hervor zu dringen, mit Hauben und mit Säcken, schlagen sie drein die Pfenningen, er mehrt den Haufen also schwer, heimlich bei der Seiten schleicht er daher, eh ich weiss was da ist der mär (was da vorgeht).

6. Vor Schanden muss ich räumen den Plan, vor vierzehn Herren die da stahn, gegen den sieben Armen hab ich sieben oder vierzehn, mich hilft nit mein Bitten noch Flehn, gar winzig sie sich mein erbarmen, sie hoffen sie wöllen mehren, wenn ich nu ein gute Schanz[2]) betrab (betreibe), und wähn' zu gewinnen Gut und Hab, so hat er es vor (vorher) halber getragen ab.

---

[1]) mhd.=kühn, verwegen.

[2]) Chance, Aussicht.

7. Morgent und Abend ohn abgelon[1]), kein ander Kurzweil sie nit hon (haben), wenn dass sie die Zeit über sitzen, hungrig und durstig und verschmacht, bei die Täg und die Nacht, spielen sie wenn sie erhitzen, sie schwören greinen und beissen, sie wissen von keinem Guten zu sagen, Gottes Dienst sie sich lützel (nicht, nie) fleissen, bei die Nacht und die Tagen, lüzel halten sie sein Gebot in Hut[2]), iglicher (jeglicher) gelüst seines Gesellen (Nächsten) Gut, drum werden sie nummer satt noch wohl gut.

8. Hat er sich Spiels nit genit[3]), und kennt er des Würfel Seiten nit, so ist er gar verloren, vor (für) wahr will ich ihm das sagen, jung und alt wird ihm zugetragen, mit langen und mit kurzen sie ihn bethoren (bethören), ach der grossen Fälscherei (פעלשרייא), die drauf sein erdenkt, mit Quecksilber und mit Blei, seint sie verklebt und eingesenkt, sie haben Augen und seind doch blind, ihr Mächer (Macher, Verfertiger) müssen werden as (wie) sie sind, und all der sich ihr unterwind (annimmt).

9. Was mag er sich berühmen (ברומן) seines Gewinn, viel schier geht es wieder dahin, as das Gras dorrt vor der Sonnen, man schlagt ihm das und das ein, behender denn ein Vogeln (Vögelein) klein, ist es von ihm zerronnen, ist der Beutel verbunden schwer, er wird viel schier gering und mager, man spricht (sagt) dass ein Spieler, ist des Andern Beutel Trager, as (wie) er es gewinnt aso es wieder hingoht, nackt und blos er bestoht (dasteht), hin noch (zuletzt) bleibt ihm Schad Schand und Spott.

10. Ja Spiel wie wehrst du die Gottesfurcht, die von deinen wegen wird verworcht[4]), mit deinen falschen Eiden, dazu sündlich und schändlich Wört, der (deren) da viel von dir werden gehört, die Gott sein (sind) zu Leiden, der Schad beginnt ihn sehr zu reuen, ihm wird viel weh zu Muth, wie gern wöllt er sein Schand bereuen, dass er sein Gut aso hat verdämpft, so er kleines hat gemacht[5]), das Brot hot er nit davon gebracht, weh ihm dass er es eh (jemals) hat erdacht.

---

[1]) = ohne abzulassen, oder von mhd. lunen (luna, Mondwechsel) = wechseln, abwechseln, also hier s. v. a. ohne Abwechslung.

[2]) s. v. a. sie hüten nicht seine Gebote.

[3]) genöten mhd. befleissen.

[4]) = die durch dich verwirkt wird.

[5]) d. h. er hat sein Gut erstickt und kleines daraus gemacht.

11. Leides viel und Ungemach, wohnt als unter seinem Dach, wem das Glück nit will geben, du verkehrst den Biedermann zu einem Schalk, viel schier geht es ihm an seinem Balg, der wohl mocht geleben[1]), wie schier hast ihn verkort[2]), zu rauben und zu stehlen, wenn die alten Sprichwort, die pflegen selten zu fehlen (fehl zu gehn), spiel still wach hoch (laut), zu seinem Tod wird den lauten Goch[3]), as (wie) einem Herrn laufen sie ihm vor und noch (nach).

12. Secht (sehet) welcher ein schöner Spieler ist, und spielt ohn alles Arglist, ach wie sehr loben ihm die Buben, das Lob wird ihm viel zu schwer, man spricht das seind die guten Spieler, leigen (liegen) all in der Badstuben, das bin ich innen worden[4]), mit meinem Schad ist es geschehen, ich was (war) auch in dem Orden, dem die Buben Preis verjehen[5]) (באר יעהן), welcher sein Leib zu Spiel verflicht (verpflichtet), er spiel ehrlich oder nicht, so ist es doch als gar ein Wicht.

13. Falsch und Lügen ist ihr Gedicht (Dichten), mit Bosheit seind sie zugericht, sie toren (dürfen) nit Gezeuges (גצויקעש) (Zeugniss) sagen, sie stehn an dem Gericht as die Lügner, aller Freud seind sie leer, Unglück und Leid zu tragen, er ist ein seliger Mann, der do an dem seinen genügt, und seinem Gesellen (Nächsten) auch wohl gann (gönnt), was ihm Gott hot zugefügt, halt das Gedicht nit für ein Spott, es gibt dich einer einen Rot (Rath), der selbert keinen nöthen hot (nöthig hat).

14. Merk Spiel wie ich dich hon (hab) gepreist, as du mich host unterweist, ob ich dich möcht verleiden, viel mencher guter Knecht, der zu ehren wär gerecht[6]), möcht er sich von dir scheiden, das soll ein Biedermann bedenken, und soll sich von dir wehren, und soll sein Ehr nit kränken, und soll sich mit dir nit bewähren, zu fluchen ist dein Namen bereit, du stiftest Leid über Leid, Würfel von mir sei dir widerseit[7]).

---

[1]) Der Balg (Leib) möchte wohl leben, d. h. ein gutes Leben führen.

[2]) verkohren=verkehren, eine falsche Richtung geben, vom Rechten abbringen (Lexer).

[3]) wird man ihn einen Gauch (Narren) heissen.

[4]) d. h. das habe ich an mir erfahren.

[5]) mhd. beilegen (Lob).

[6]) = den zu ehren recht wäre.

[7]) wiedersagen=entsagen, Fehde ankündigen.

15. Würfel dein Lob ich preisen will, und desgleichen Kartenspiel, Urlaub (אורלופא) will ich euch beiden geben, ich hab mich nu recht bedacht, die Red die ich hon (habe) vollbracht (בולן ברוכט), darwider will ich nit streben, ihr sollt zu ganz Urlaub hon, mein Laster sollt ihr nit mehren, wenn niemt (niemand) mag vor euch bestohn (bestehen), ich will mich fürbass (בארבש) bekehren, gänzlich in Gottes Hut, so mag ich bleiben wohl behut (behütet), das geb mir Gott zu Gut.

נעתק ממני הקטן יהודה ליב בלאאמ״ו מוהר״ר משה יעקב הלוי זללה״ה המכונה ד״ר לעוונשטיין
יושב בק״ק מאזבך והגליל יע״א.

Das passive Qal und seine Participien[1].

Von

Prof. J. Barth.

Eine ihrer Bildungsweise nach räthselhafte, auch bisher noch nicht untersuchte Form ist das passive Particip יִלּוֹד „Geborenes“, Plur. יִלֹּדִים[2]. Mit dem synonymen יָלוּד, wie mit dem syrischen ܝܠܝܕܐ, hat es, wie sein charakteristisches $\bar{o}$ zeigt, der Form nach Nichts zu schaffen. Von den mit ihm äusserlich gleichen Adjectiven wie שִׁכּוֹר „trunken“ גִּבּוֹר „stark“, „Held“ ist es dadurch verschieden, dass diese active Derivate intransitiver Stämme, Jenes aber eine Passivbildung eines transitiven Stamms ist. Eine mit ihm gleiche Bildung ist aber עֵירֹם „entblösst, nackt“ (Gen. 3, 10, 11; Ez. 18, 7; 16,22 u. s. w.), auch עֵרֹם geschrieben (Ez. 16,7; 18,16), das einmal auch als Abstractum „Nacktheit“, Deut. 28, 48, vorkommt. Es ist synonym mit dem Particip. pass. עָרוֹם, dessen Plural עֲרוּמִּים allein vorkommt und gehört zu dem gleichen Stamm ערם[3]), wie dieses und das Nomen מַעֲרֻמֵּיהֶם; es ist ein

[1]) Das Resultat der folgenden Untersuchung habe ich bereits in meiner „Nominalbildung in den semit. Sprachen“ (§ 27g, Anm. 2) in Kürze gegeben. Da dort für eine Begründung kein Raum war, so hole ich dieselbe hier nach.

[2]) הַבֵּן הַיִּלּוֹד Ex. 1, 22; 2 Sam. 12, 14; der Plural Jos 5, 5, 2 S. 5,14; Jer. 16,3 (hier ohne Subst.)

[3]) Vielfach will man es von einem Stamm עור (עיר) + Endung ם ableiten. Aber einen solchen Stamm kennt das Hebr. nicht mit Ausnahme zweier vereinzelter Stellen bei Habq. (2, 15 מְעוֹרֵיהֶם „ihre Blössen“; 3, 15 תֵּעוֹר „wird entblösst“, welches aber neben עֶרְיָה von dem gewöhnlicheren ערה steht.) Im Hebr. ist vielmehr der Stamm ערה herrschend (vgl. עֶרְיָה, עֶרְוָה; עָרוֹת Hab. 3, 12; יְעָרֶה Jes. 3, 17, תְּעָרֶה (oft) u. s. w.) — Neben diesem beweisen nun aber die

Passivparticip dieses Stamms. — Ein dritter Fall ist der Plural זֵרֹעִים „Gesätes, Pflanzen“ Dan. 1, 12. Zwar wird dafür Dan. 1, 16 der aramäischartige Plur. זֵרְעֹנִים (vgl. syr. ܙܪܥܘܢܐ) [1]) überliefert; aber ein Sing. זֵרוּעַ, der mit dem ersteren Plural zusammenstimmt, liegt aller Wahrscheinlichkeit nach auch dem jetzt umgelauteten Particip זֵרוּעַ זָרוּעַ „gesäter (Same)“ Lev. 11, 37 zu Grunde. Diese letztere Participialbildung würde nämlich in dieser Form ganz isolirt stehen [2]), wenn man sie nicht als Verfärbung aus dem in זֵרֹעִים gegebenen Singular זֵרוּעַ ansetzte. Am wahrscheinlichsten ist mir, dass hier die sehr seltene Form קָטוּל eines Passivparticips in die sehr häufige qittûl-Form künstlich hineingezogen worden ist. Im Plural konnte ohnehin aus זֵרוּעַ bei fortrückendem Accent ebenso זֵרוּעֶיהָ (wie Jes. 61, 11) werden, wie aus נָקוּם—קִימוֹתַי wird. Möglich, dass ein solcher Plural wieder auf den Singular zurückgewirkt und auch hier jene Umbildung unterstützt hat. Die passive Participbedeutung in Verbindung mit dem ein-

---

Formen עֵרוֹם, מַעֲרֻמִּים positiv einen weiteren Stamm ערם „entblössen“.— Auch kommen im Hebr die mit *ōm*-Suffix gebildeten Nomina nie anders, denn als **Adverbien**, nicht als gewöhnliche Nomina, die Präpositionen zu sich nehmen, wie בְּעֵירֹם Deuteron. 28, 48, vor. Das Alles macht jene Ableitung von עור unmöglich.

Wie die beiden Plurale עֲרוּמִּים und מַעֲרוּמֵּיהֶם eine Schärfung im מ aufweisen, so auch עֵירֻמִּם Gen. 3,7; sie erscheint also in dreierlei Pluralformen dieses Stamms. Da ein intransitives Adjectiv עָרֹם häufig vorkommt (Hi. 1, 21. 24, 1 Sam. 19, 24 u. ö.), dessen Feminin regelrecht עֲרֻמָּה Hos. 2, 5, ist, und dessen Plur. ebenfalls regelrecht עֲרֻמִּים lauten muss (wie בְּרֻדִּים, אֲמֻצִּים u. s. w., Olsh. § 168b) so wäre es denkbar, dass die Schärfung des מ von diesem auf das ganz gleichbedeutende, seinem Ursprung nach schon der lebendigen Sprache unklar gewordene עֵירֹם übertragen worden wäre.

1) Das hebr. *e* nach ז macht aber deren Identität fraglich.

2) Das hebr. Nomen קָטוּל, wie חָבוּק, צָפוּי, שָׁקוּץ, שִׁלּוּמִים, bildet nämlich durchweg **Abstracte** oder **concrete Substantive** aus dem **Piel-Stamm** [עָזוּז als intrans. Adj. „stark“ gehört nur äusserlich, nicht seiner Entstehung nach, zu ihnen, vgl. meine Nominalbildung § 37c β]. Nun kommt aber erstens זרע nicht im Piel vor (auch זֹרָעוּ Jes. 40, 24 ist nicht Pu'al, sondern passives **Qal**; s. weiter) und זֵרוּעַ würde ferner das **einzige adjectivische Particip** in dieser Form sein.

maligen זְרוּעִים macht mir auch bei diesem Stamm das Bestehen eines passiven Particips זֵרוּעַ „gesät“ wahrscheinlich.— Die Bildungsweise dieser Passivparticipien ist mit einem interessanten Capitel der Verbalbildung so innig verbunden, dass eine Untersuchung derselben sich wohl lohnt.

1. Es galt bis vor nicht langer Zeit als ausgemacht, dass es eine innere Passivconjugation zum Qal, wie das Puʿal zum Piʿel, nicht gebe. Indessen diese Ansicht ist irrig. Beachtet man Verbindungen, wo ein Activum des Qal und das zugehörige Passsivum auf einander folgen, wie in: אֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר Num. 22, 6, vergleicht man z. B. den Gebrauch von יֻלַּד als Passiv zu יָלַד, לֻקַּח als Passiv zu לָקַח, שֹׂרָף Lev. 10, 16 als Passiv zu שָׂרַף, so kann man nicht zweifelhaft darüber sein, dass das Qal im Hebr., so gut wie im Arab., ein enge zu ihm gehöriges inneres Passiv noch besitzt, das neben dem Niphal, der gleichfalls als Passiv des Qal fungirt, öfter stehen geblieben ist[1]). Entsprechend der Form quttăl für das Passiv des Piʿel musste das passive Qal ursprünglich qutăl lauten. Nun war aber nach hebräischen Lautgesetzen die Erhaltung des ŭ der offenen ersten Silbe nicht möglich. Das als Charactervocal des Passivs unentbehrliche *u* musste vielmehr, um sich behaupten zu können, lautlich gestützt werden. Dies konnte entweder durch künstliche Schärfung des folgenden Consonanten, des zweiten Radicals, oder durch künstliche Dehnung dieses Vorton-*u* selbst geschehen. Beide Arten finden sich, auf verschiedene Stämme vertheilt, in Wirklichkeit vor; doch ist die erstere, wie den herrschenden Lautgesetzen entsprechender[2]), so auch die häufigere.

---

[1]) **Die Existenz des passiven Qal habe ich schon vor mehreren Jahren beobachtet. Ich überzeugte mich aber später, dass schon Böttcher (Ausführl. Lehrbuch d. hebr. Sprache § 905—6) die gleiche Beobachtung gemacht hat, ohne jedoch beachtet worden zu sein oder Glauben gefunden zu haben. Der nochmalige Hinweis auf die hauptsächlichsten Fälle dieser Form dürfte daher nicht überflüssig sein. — Neuerdings hat auch Dembitz (Hebraica III, 39—40) auf einige vereinzelte Fälle desselben hingewiesen, ohne Böttcher's Ausführung zu kennen.**

[2]) **Vgl. z. B. die Erhaltung des ŭ im Feminin und Plural der intrans.**

Es wurde also aus rein lautlicher Nothwendigkeit z. B. aus יֻלַד: יֻלַּד, aus לֻקַח: לֻקַּח u. s. w. Hierdurch wurde äusserlich das passive Qal dem passiven Pi͞el gleich. Aber die Verschiedenheit beider Passive ihrem Wesen nach ist gleichwohl klar. Wenn ein Stamm im Activ ausschliesslich im Qal erscheint, wie z. B. לָקַח, יִקַּח, לְקַח u. s. w. so kann das Passiv לֻקַּח nicht vom Qal losgerissen und zum Pi͞el gezogen werden. — Dies wird noch durch eine weitere Thatsache über jeden Zweifel erhoben. Wären nämlich z. B. לֻקַּח, יֻצַּר u. s. w. wirkliche Pu'͞ale, so müssten ihre Imperfecte יְלֻקַּח, יְיֻצַּר lauten, wie das regelrechte Pu'͞al-Imperfect. Statt dessen aber lauten sie יֻלְקַח=יֻקַּח, יוּצַר u. s. w., entsprechend dem arab. Imperfect des Qal *juqtălu*. Die Vergleichung der Perfecte und Imperfecte dieser Passive selbst mit einander würde also schon beweisen, dass ihre Perfecte nur künstlich geschärft, dass die Formen Pseudo-Pu'͞ale, in Wirklichkeit innere Passive des Qal sind.

Derartige passive Qal sind noch weiter z. B. יֻלַּד „ward geboren", neben Niphal, zum activen יָלַד, Impf. יֵלֵד u. s. w. gehörig[1]); עֻבַּד „es ist gearbeitet" Deut. 21, 3, Jes. 14, 3, neben Niphal, zum activen עָבַד (in derselben Bdtg., s. Ex. 1, 14, Jer. 27, 7); עֻשֵּׂיתִי „ich bin gemacht worden" Ps. 139. 15, (neben Niphal) zu dem bekannten עָשָׂה[2]); עֻזַּב „ist verlassen" Jes. 32, 14; Jer. 49, 25, zu עָזַב, und neben Niphal vorkommend; אֻסְּרוּ „sind gefesselt" Jes. 22, 3 (bis), zu אָסַר, neben Niphal; בֻּזּוּ „wurden geplündert" Jer. 50, 37 zu בָּזַז und neben Niphal; רֻאּוּ „sind gesehen worden" Hi. 33, 21 zum activen רָאָה, neben Niphal; שֻׁטַּף „wurde abgespült" Lev. 6, 21 zum

---

Adjective in ursprünglich gleichfalls offener Silbe: אֲדָמָה—אָדֹם; עֲמֻקָּה—עָמֹק; בְּרֻדִּים—בָּרֹד u. s. w.

Die seltenen Fälle der Dehnung des *u* hat **Böttcher** in Formen wie הֹגָה 2 Sam. 20.13, dem in Exod. 2, 10 varausgesetzten Partcp. pass. מֹשֶׁה, und in einigen Pleneschreibungen wie זוּנָּה Ez. 16. 34, הַיּוּלָּד (s. unt.) erkannt.

[1]) מְיַלֶּדֶת hat causative Bdtg. „gebären, machend, helfend".

[2]) עִשָּׂה „betasten" Ez. 23. 3 ist ein anderer Stamm.

act. שָׂטַף, und neben Niphal; אֻכַּל „ward gegessen“[1]) Ex. 3, 2, Nah. 1, 10 zum act. אָכַל; חֻצַּבְתֶּם „ihr seid ausgehauen“ Jes. 51, 1 zum Qal חָצַב gehörig (31 Mal), neben dem nur einmal als Hiph. הַמַּחְצֶבֶת Jes. 51, 9 steht; כָּרַּת „wurde abgeschnitten“ Ez. 16, 4, fem. כֹּרְתָה Ri. 6, 28, zum Qal כָּרַת, neben dem auch in besonderer Bedeutung Hiphil häufig ist, aber Piël nie vorkommt; זוּנָּה „ist gebuhlt worden“ Ez. 16, 34 zu activem זָנָה, nur selten הִזְנָה; Pi‘ël kommt nicht vor.— יֻצָּרוּ „wurden gebildet“ Ps. 139, 16, Impf. dazu יוּצַּר Jes. 54, 17, hat als Activum nur יָצַר, יֹצֵר (Beide oft) neben sich; als Passiv kommt auch einmal Niphal נוֹצַר Jes. 43, 10 vor; נֻפָּח „wurde angeblasen“ Hiob 20, 26 zum activen נָפַח (oft), neben dem zweimal das Hiphil in veränderter Bedeutung, aber niemals ein Pi‘ël vorkommt.

Natürlich muss, wenn der mittlere Radical ein *r* oder Guttural ist, statt der Schärfung desselben Vocaldehnung eintreten. In diesen Stämmen wird also die ursprüngliche Gestalt des passiven Qal treuer gewahrt als in den obigen, weil die blos subsidäre Schärfung hier unterbleibt. Dieser Art sind die passiven Qal: שֹׂרַף „wurde verbrannt“ Lev. 10, 16 zum act. שָׂרַף; הֹרַג „wurde getödtet“ Jes. 27, 7[2]), Ps. 44, 23 (neben Niphal), zu הָרַג; טֹרַף (טֹרָף) „wurde zerrissen“ Gen. 37, 33; 44, 28 (neben dreimaligem Niphal) zum Qal טָרַף, אֶטְרֹף u. s. w.[3]); זֹרַק „wurde gesprengt“, dessen Feminin זֹרְקָה Hoš. 7, 9 = *zorr*ᵉ*qā* ist[4]), neben activem Qal; זֹרָעוּ „wurden gesät“ Jes. 40, 24 zu זָרַע; הֹרָה גָבֶר „ein Mann ward empfangen“[5]) zu dem häufigen activen וַתַּהַר, הָרְתָה u. s. w.

---

[1]) Hier wurde auch das Impf. תְּאֻכְּלוּ Jes. 1,20 nach Analogie des Perfects wie von einem Pu‘ăl gebildet.

[2]) Beachte die bezeichnende Verbindung כְּהֶרֶג הֲרוּגָיו הֹרָג, wo es neben zwei Qal-Derivaten steht.

[3]) Das einmalige Hiph. הַטְרִיפֵנִי (לֶחֶם) „bescheere mir (Nahrung)“ Spr. 30, 8 gehört einem anderen Stamm an.

[4]) Hierdurch löst sich die vielbesprochene Schwierigkeit dieser Stelle: („Fremde essen seine Kraft und er merkt es nicht) auch Greisenhaar ist über ihn gestreut und er merkt es nicht“. Das Wort ist also *zorr*ᵉ*qā*, nicht *zār*ᵉ*qā* zu sprechen.

[5]) Zu diesem passivem Qal besitzen wir noch den Infin. absol. in dem

Einige Male sind von diesen scheinbaren Puʿal-Perfecten aus auch Puʿal-Participien schon in der Zeit der lebendigen Sprache durch falsche Analogie entstanden. So steht neben קֹרָא, das sechs Mal passives Qal zu קָרָא ist (neben Niphal), einmal auch das Particip מְקֹרָאִי „mein Berufener“ Jes. 48, 12; מֹרָטָה „es ward gewetzt“ Ez. 21, 15, 16, offenbar ein pass. Qal, da der Infinitiv לְמָרְטָה vom Qal Ez. 21, 16 dicht dabei steht und das Qal auch sonst die einzig gebräuchliche Activform ist, hat schon ein Particip מְמֹרָט I. K. 7, 45, wie vom Puʿal, hervorgebracht.

Das Imperfect dieses passiven Qal muss, wie oben (S. 148) besprochen, die Form *juqtăl* haben, wie das arab. يُقْتَلُ, lautet also wie יֻקַּח, יוּצַר. Dem Impf. Hophal ist es also äusserlich gleich, wie ja auch im Arab. das passive Impf. der IV. Conjug. mit dem der I. Conjug. in *juqtălu* übereinstimmt. Als Kriterium für die Zugehörigkeit zum Qal oder aber zum Hophal ist es demnach, wie im Arab., jedesmal entscheidend, ob das Activum im Qal oder im Hiphil gebräuchlich ist. Demnach sind als Imperfecte des passiven Qal folgende Formen anzusehen, deren Activum nie im Hiphil, sondern im Qal im Gebrauch ist[1]): יֻתַּן „wird gegeben“ (neben Niphal) zu נָתַן; יוּאַר „wird verflucht“, vgl. dessen Verbindung mit קָאַר (oben S. 147), zu אָרוֹתִי, אָר u. s. w. (auch Piël); יֻקַּם „wird gerächt“ (neben Niphal) zum Qal נָקַם (daneben Hithpaël); וַתֻּטַּשׁ „und Du warst hingeworfen“ Ez. 19, 12 (neben Niphal), im Activ nur Qal (14 Mal); יֻכַּת, יֻכְּתוּ u. s. w. „wird zerschlagen“; für das Activum ist nur Qal und Piël gebräuchlich; יוּשַּׁד „wird zerstört“, תּוּשַּׁד Jes. 33, 1 „wirst zerstört“[2]); יֻקַּץ „wird ein-

הֹרוֹ וְהֹגוֹ Jes. 59, 13, der das Verb. finit. vertritt; „es werden empfangen und ausgeheckt (im Herzen Lügenworte)“. Ein Poël (Ew. § 125a, Olsh. § 254, Stade § 624f) ist unmöglich, weil beide Verba nur im Qal gebräuchlich sind. Vgl. meine Nominalbildung § 51a.

[1]) Dass ein Piël-Puʿal-Stamm in einzelnen Fällen neben dem Qal im Gebrauch ist, ist für vorliegende Frage irrelevant, wo es sich blos um die Unterscheidung zwischen Qal und Hiphil-Hophal handelt.

[2]) Diese Stelle ist wieder sehr instructiv, weil im gleichen Vers mehrmals dasselbe Verbum im Activum und stets nur als Qal gebraucht ist: שׁוֹדֵד … ד

gerissen“ Lev. 11, 35 (neben Niphal), im Activ nur Qal und Piël; יֻחַן „wird begnadigt“, im Activ nur Qal, Piël, Pōlēl; יֻחָקוּ „werden eingegraben“ Hi. 19, 23, im Activ nur Qal und Polel; יוּשַׁר „wird gesungen“ Jes. 26, 1 zum activen שָׁר, יָשִׁיר (auch Pōlēl); יוּשַׁת „wird gelegt“ zu שִׁית; יוּחַל „es wird kreisend geboren“ Jes. 66, 8, neben act. חָלָה (im gleichen Vers und sonst oft) und תָּחִיל vom Qal; יוּדַשׁ „es wird gedroschen“ Jes. 28, 27 (neben Niph.); nur Qal ist als Activ gebräuchlich. — Hierher gehört auch das passive וַיִּישֶׂם (Gen. 50, 26; auch Gen. 24, 33 im K'th., während dort Qrî וַיּוּשַׂם will)[1]), das natürlich zu dem stets nur als Qal erscheinenden שִׂים als dessen Passiv gestellt werden muss, und das ebenso gebildete לֹא יִיסַךְ „es werde nicht ge-

---

וְאַתָּה לֹא שָׁדוּד ... כַּהֲתִימְךָ שׁוֹדֵד תּוּשַּׁד.— Man beachte die Schreibart mit ּו und zugleich mit Schärfung, die auf eine zweifache Aussprache zu weisen scheint.

[1]) Die Formen, die durch dreimaliges Vorkommen sich einander schützen, sind mit Unrecht von Olsh. § 242 als Fehler erklärt worden, während Stade § 500b Anm. nur eine Stelle: Gen. 24, 33 anführt, bezw. sie in וַיּוּשַׂם ändert, und Ewald § 131d sie unbefriedigend erklärt. Diese passiven Formen von שִׂים sind genau entsprechend den Passiven von ע״ן und den in die ע״ן-Classe gezogenen ע״י-Verben behandelt. Sie gehen, wie diese, von einer angenommenen aufgelösten Grundform, nämlich *jusjam* aus. Wie in יוּדַשׁ, יוּשַׁר der mittlere Radical, hier ein *w*, im passiven Impf. vor den ersten Radical trat, bezw. wie diese Stämme gleich פ״ן-Verben behandelt werden, so tritt auch beim Stamm שׂים das *j* vor dem ersten Radical, bezw. der Stamm wird wie ein Verb prim. *j* behandelt, so dass also im Passiv *jujsăm* entstand, welches das Hebr. — hierin dem Arabischen ungleich, welches zu يُوشَم contrahiren würde — zu jijsăm = יִישַׂם werden lässt.— Demnah lässt das passive יִיסַךְ gleichfalls auf einen Stamm med. *j* zurückschliessen. Das bestätigt sich wirklich; denn als Impf. erscheint וַיָּסֶךְ 2 Sam. 12, 20 mit *i*, welches nur zum Qal gehören kann und sich nur aus mittlerem *j* erklärt; denn ein Hiph. kommt nie vor; Qal aber stets (9 Mal). Das *u*-Impf. welches meist vorkommt, beweist gegen *j* als mittleren Radical Nichts, so wenig als in יָשׂוּם, תָּדוּשׁ, יָדוּן u. A. — Bestätigt wird obige Fassung der Contraction von *uj* in *ij*, *î* durch die bibl.-aram. Passive: הֵיתָיִת „sie wird gebracht“ Dan. 6, 18, הֵיתָיוּ „sie wurden gebracht“ 3, 13. Hier ward, wie Prof. Nöldeke (nach gef. brieflicher Mittheilung) gesehen, beim Uebergang aus dem activen أَيْتَى in das Passiv zunächst *hujtaj* und aus diesem durch Annäherung des *u* an das *j*: ־ֵי— also הֵיתַי; hier freilich entsteht nicht durch völlige Assimilation ־ִי—, wie im Hebräischen.

salbt" ist ebenfalls Passiv zu dem bei dem Stamm allein vorkommenden Qal [1]).

Das Particip dieses passiven Qals wurde, soweit es überhaupt aus ihm selbst entwickelt wurde, aus dem Perfect-Stamm gebildet [2]). Derartige pass. Qal-Participien sind: אֻכָּל „verzehrt" Ex. 3, 2; הַיּוּלָּד [3]) „der Geborene" Richt. 13, 8, לֻקָּח „genommen" יוּקָשִׁים „werden in Schlingen gefangen" (zum activen יָקֹשְׁתִּי, יָקֹשׁ); Formen, die sich also von den Pu'al-Participien der Form מְקֻטָּל deutlich unterscheiden [4]).

2. Es ist nun weiter an ein Gesetz der Vocaldissimilation zu erinnern, das ich bereits an anderer Stelle erörtert habe [5]). Nach demselben geht im Hebr. in der Regel ein u oder o, auf welches in der nächsten Silbe wieder ein trüber Laut ū oder ō folgt, in *i* über. Hier seien nur als Beispiele ןֹ + חוּץ = חִיצוֹן; ןֹ + תּוֹךְ = תִּיכוֹן; ןֹ + רֹאשׁ = רִאשׁוֹן wiederholt. Das Weitere vergleiche man a. a. O.

3. Hiermit klärt sich der Ursprung der passiven Participien der Form יִלּוֹד auf. Wir sahen oben, dass das passive Qal Perf.-Participien gebildet hat, wie אֻכָּל, לֻקָּח, הַיּוּלָּד. Jedes Perf.-Particip konnte eine Dehnung des Charaktervocals der zweiten Silbe erfahren, wie ja durch solche Dehnung neben den Perf.-Participien qătăl, qătĭl, qătŭl Formen wie das transit. qătâl (hebr. צָדוֹק, חָמוֹץ), das intransitive qătîl (حَزِينٌ neben حَزِنٌ חָמִיץ neben חָמֵץ) und das intransitive

[1]) Ueber das Impf. וַיִּסַּךְ vgl. die vorige Anmkg.

[2]) Wie das des Niphal: נִקְטָל, sowie das des Qal bei ע״ע Stämmen: קָם, im Unterschied von den sonstigen aus dem Impf.-Stamm abgeleiteten Participien mit מ-Präfix.

[3]) Soll durch diese Schreibung eine doppelte Art der Lesung *jŭllăd* und *jûlăd* angegeben werden (und entsprechend auch in כְּבוּדָּה גְּדוּלָּה u. s. w.)? Oder diente vor der Zeit der Vocalschrift das ו dazu, das *u* des bereits aussterbenden pass. Qal besonders zu markiren?

[4]) Irrthümlich werden sie gewöhnlich als Pu'al-Participien mit weggelassenen מ-Präfix angesehen (Ew. § 169c, Olsh. § 250c, Stade § 617b, Ges.-Kautzsch § 52, Anm. 6; richtig dagegen Böttcher § 994, 7). Nur הֻלָּלָה Ez. 26, 17 gehört dem Pu'al an.

[5]) Die Nominalbildung S. XXIX—XXX.

qătûl (عَجُولٌ = عَجُلٌ; فُرُوحٌ = فُرَحٌ u. s. w.) enstanden sind. Ebenso dehnte sich das hebr. Perf.-Particip des Niphal aus נִקְטָל auch zu נִקְטוֹל im späteren Hebräisch; vgl. נַחְתּוֹם „versiegelt" Est. 8, 8 (gegenüber נֶחְתָּם 3, 12), נַהֲפוֹךְ „verwandelt" Est. 9, 1, נַעְתּוֹר „sich erbitten lassend" I Chr. 5, 20. —

In gleicher Weise enstanden nun auch von obigen Perf.-Participien des passiven Qal **Dehnungsparticipien**; also neben *jullăd* „geboren" Ri. 13, 8 auch ein gedehntes *jûllâd*. Dieses musste im Hebr., wo semitisches *â* zu *ô* wird, יֻלּוֹד lauten. Nach dem soeben (S. 152) besprochenen Gesetz aber verwandelte sich dies durch Vocaldissimilation in יִלּוֹד. Ebenso gehörte zu dem passiven Qal זֹרָעוּ Jes. 40, 24 ein Dehnungsparticip זֻרוּעַ „Gesätes", welches sich in זֵרוּעַ verwandeln musste, und zum Perf. Passiv *'urrăm* des Stamms ערם „entblössen" ein ursprüngliches *'urrâm*, hebr. = עֻרוֹם, das nach der gesetzmässigen Vocaldissimilation zu עֵירוֹם und עָרוֹם werden musste.

Aus schweren Zeiten.

(Hebräische Abtheilung S. 104—111).

Von

Dr. A. Berliner.

Kaum dürfte ein zweiter Ort auf dem weiten Erdenrund vorhanden sein, wo jemals mehr Thränen vergossen worden sind, als in vergangenen Jahrhunderten auf dem jüdischen Begräbnissplatze in Rom. Da galt die Trauerklage, die zum Himmel erhoben wurde, nicht ungetheilt den Dahingeschiedenen, die dort in der Erde ruhten. Denn gar oft mochte man diese, als aus des Lebens bitterem Drangsal endlich und für immer erlöst, eher beneiden, als beklagen. Im lauten Aufschrei an jenem stillen Orte glaubten die Ueberlebenden vielmehr ihr eigenes trauriges Leben, für das die Ecclesia militans immer neue Qualen und gesteigerte Marter zu erfinden sich übte, ungestört beweinen zu dürfen.

Wenn der Redensart „dem Stein sei's geklagt" nicht eine mythologische Anschauung zu Grunde liegen möchte, so würde ich vermuthet haben, sie sei auf dem Todtenacker der Juden in Rom entstanden. An den Leichensteinen sassen sie und weinten, schütteten sie das tief bekümmerte Herz aus; dort rief die Stimme des Blutes von Tausenden der Brüder von der Erde zu des Himmels Höhen.

Vorzüglich waren es die Frauen, welche die Gräber aufsuchten, um dort ihr elendes Dasein zu beklagen. Allerdings waren sie nach altem Brauche im Besuche des „Thränenfeldes" beschränkt. Nur nach beendigter ritualer Trauer, am 7. und 30. Tage, wie nach zwölf Monaten seit eingetretenem Sterbefalle und am Tage der Zerstörung Jerusalem's durften sie zu den Gräbern wallfahren. Aber um so unbändiger war dann ihr Wehgeschrei, wenn sie an solchen Tagen die Gräber besuchten.

Es gab Zeiten in dem christlichen Rom, in denen die nicht-jüdische Umgebung, zu der solches Geschrei drang, für die heulenden Juden auf dem „Ortaccio“[1]), wie man den jüdischen Friedhof in spöttischer Weise benannte, nur Hohn und Lachen hatte. Hierdurch entstanden Auftritte, welche oft die traurigsten Folgen herbeiführten.

Darum sah sich die jüdische Gemeinde-Verwaltung genöthigt, am 12. Juli 1620 den Beschluss zu fassen, und zwar mit 34 gegen 4 Stimmen, dass den Frauen nicht mehr gestattet sei, den Friedhof zu besuchen. Als daher Rieka, die Mutter des Mose Roccas, das Gesuch stellte, ihr zu erlauben, dass sie im Grabe ihres Sohnes unbrauchbar gewordene Pergamentblätter von hebräischen Handschriften verberge, da wurde bei der ertheilten Erlaubniss ausdrücklich betont, dass nur das eine Mal diese Ausnahme verstattet werde. Die Frau durfte in Begleitung eines Rabbiners und ihres Schwiegersohnes das Grab ihres Sohnes für jenen erwähnten Zweck besuchen.

Zur Zeit, als Rom noch heidnisch war, konnte es vorkommen, dass solche oder ähnliche Angstrufe aus bedrängtem Herzen eine andere, sogar theilnahmsvolle Erwiderung fanden. Jehudah b. Schammuah, so wird im Talmud[2]) erzählt, zur Zeit lebend, als die harten Verbote der Beschäftigung mit dem jüdischen Gesetze, der Ausübung der Beschneidung und der Sabbatfeier den Fortbestand des Judenthums in seinen Grundlagen bedrohten, wandte sich mit seinen Genossen an eine Matrone in Rom, auf deren Rath sie in stiller Nacht laut ausriefen: „O Himmel! sind wir nicht eure Brüder? Nicht Kinder desselben Vaters, derselben Mutter? Warum sind wir anders als alle Völker, dass ihr so Hartes über uns verhänget?“ Im heidnischen Rom konnte es vorkommen, dass solche Apostrophe den erwünschten Erfolg hatte, und die Bedrückungsmassregeln zurückgenommen wurden.

Noch ein zweites Beispiel für eine Parallele zwischen dem heidnischen und dem christlichen Rom auf dem weiten Gebiete der Grausamkeit möge nicht unerwähnt bleiben.

Im heidnischen Rom konnte es vorkommen,[3]) dass Statuen mit kostbaren Decken umhüllt wurden, damit sie vor den Einflüssen des Temperaturwechsels geschützt werden, während der arme Bettler, in Lumpen gehüllt, neben derselben kauerte, der kaum seine Blösse zudecken konnte.

---

[1]) D. h. „ein schlecht bestellter Küchengarten“; vgl. Belli: Sonetti romaneschi II ed. Morandi S. 414.

[2]) Rosch ha-Schanah 19a.

[3]) Midrasch in Bereschit Rabba c. 33 u. 35.

Das christliche Rom aber übertraf hierin das Heidenthum. Betend beugte man seine Kniee vor todtem Gestein, ergötzte sich an den Qualen, die man lebendigem Thiergeschöpfe zu bereiten und in erfindungsreicher Weise immer mehr schmerzhaft zu machen verstand[1]) und hetzte, oft in der raffiniertesten Weise, die armen Juden zu Tode, weil sie das Unglück hatten — eben Juden zu sein und bleiben zu wollen.

Diese Verfolgung beschränkte sich aber nicht auf die Juden während ihres Lebens, man dehnte sie auch noch auf die Juden in und nach dem Tode aus. Schändung der Gräber und Zertrümmerung der Leichensteine waren im christlichen Rom an der Tagesordnung. Schon früh begann man in das römische Synagogen-Ritual besondere Gebete einzufügen, in denen man vor Gott über den Frevel klagte und um Abwendung desselben betete. So hat z. B. eine Selicha[2]) des Dichters Binjamin b. Abraham, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Rom lebte, die Ueberschrift על מחטאי שכני „Klage über die Gräberschänder". In derselben stöhnt der Dichter, dass ihm gleichsam die Eingeweide zur Erde ausgegossen wurden, als er sehen musste, wie die „heiligen Steine" an alle Strassenecken geworfen wurden, wie frevlerische Hände es wagten, die Körper der Freunde, die einst im Leben so lieb und theuer sich waren, dicht nebeneinander gebettet ruhig den ewigen Schlaf hielten, aus den Gräbern zu reissen.

Wir wollen in unserer Erregung, die sich über den Wahn menschlichen Geistes und die Verirrung desselben unser bemeistert, einen Augenblick inne halten, und sie um einen Grad mässigen, weil wir daran denken, dass nicht immer blinder Glaubenshass, sondern die niedrigste Habsucht jener Rohheit des Gefühls, jene Verleugnung aller menschlichen Gesittung zum Ausbruch verhalf. Wie in den Katacomben und sonstigen christlichen Gräbern diebische Hände Alles durchwühlten, um nach kostbaren Zierrathen zu suchen, welche den Leichen mitgegeben zu werden pflegten, so verschonte man aus gleichem Grunde auch die jüdischen Gräber nicht. Allerdings fand man in diesen Nichts hiervon, weil bei den Juden jene heidnische Sitte (דרכי האמורי) verpönt war;

---

[1]) Bekanntlich hat man in Rom die grössten Thierquälereien ausgeübt, bis auch hierin die Culturbestrebungen der italienischen Regierung im letzten Jahrzehnt die herrlichsten Erfolge für die Unterdrückung solcher Rohheiten erzielt haben.

[2]) Abgedruckt aus einem handschriftlichem Machsor im Sammelbande des Mekize-Nirdamim-Vereins, Jahrg. IV No. 12. Das hebr. Citat bei Zunz: Zur Geschichte u. Litteratur S. 396 Note a stammt aus diesem Gedichte.

man entschädigte sich aber dafür, indem man den Leichen die Gewänder nahm, mit denen bekleidet sie in's Grab gelegt worden waren. Nathan b. Jechiel, der berühmte Verfasser des Aruch, erzählt in dem Epilog zu diesem 1101 vollendeten Werke, dass, um der Leichenschändung zu begegnen, er mit Gleichgesinnten den Brauch eingeführt hatte, die Leiche nur dürftig und mit einem billigen Stoffe zu bekleiden. Zwar sei er mit dieser Aenderung auf Widerstand gestossen; aber als einmal ein vornehmer Mann vor seinem Tode den Wunsch aussprach, dass man sein Leichengewand nur billig herstellen solle, sei dies ein allgemeiner Brauch geworden[1]).

Die Leichensteine vom Begräbnissplatze freventlich wegzuholen, sie zu zerschlagen oder als Baumaterial zu verwenden, war etwas Gewöhnliches in Rom, das sich ganz von selbst verstand.

Allerdings zeigten gar oft solche Diebeshände auch an anderen Orten, ausserhalb Roms, die Spuren ihres Frevels. Jüdische Leichensteine waren gar oft herrenloses Gut[2]).

Aber nach einer Richtung hin hat sich das christliche Rom den traurigen Ruhm eines beispiellosen Glaubenshasses erworben, den nämlich, dem die niedrigste Leidenschaft das Verbot[3]), das am 8. und 23. October 1625 erlassen und i. J. 1775 in dem berüchtigten „Editto sopra gli Ebrei" wiederholt wurde, dictirt hat:

§ 11. Dass die Juden, bereits gemäss den Decreten vom 8. u. 23. October 1625 nicht dürfen aufstellen oder aufstellen lassen irgend einen Denkstein oder eine Inschrift an ihren Gräbern, dass daher es sich verstehe, in Zukunft ihnen keine Erlaubniss zu ertheilen, solche Steine aufzustellen oder Inschriften, unter Androhung, dass die Steine demolirt würden, ferner 100 Scudi als Strafe gezahlt werden müssten, Gefängniss und noch andere schwerere Strafen, nach Belieben des Strafrichters verhängt werden«.

Hiermit war zugleich der Befehl gegeben, die zur Zeit noch vorhandenen Leichensteine ohne Weiteres wegzuschaffen.

---

[1]) S. Güdemann in der Monatsschrift für die Wissenschaft des Judenthums, Jahrg. 1878 S. 282 und Reifmann in Ozar Tob V. S. 66.

[2]) Vgl. die Abhandlung bei Zunz: Zur Geschichte und Litteratur S. 395 ff., wo ein grosses geschichtliches Material hierfür gesammelt ist.

[3]) Die dort in 44 Paragraphen specificirten Verordnungen der raffiniertesten Grausamkeit gegen die Juden gehören mit zu den schwärzesten Blättern in der Geschichte der Menschheit.

Allerdings bewährte sich auch hier, wie bei vielen anderen Befehlen solcher Tyrannei, das eigens in Rom geprägte Sprüchwort[1]):

Zu Rom bestehen die zehn Gebote aus
den zehn Buchstaben: Gib Geld her —

oder:

Der Papst hat aus den zehn Geboten
eins gemacht: Gib Geld her!

Denn nach Jahren vergass man, oder liess man vergessen, was einst als strenges Verbot galt. Auch hierin ging es in gleicher Weise. Zuerst erwirkte man, dass man den Rabbinern, wenigstens einen unbeschriebenen Denkstein setzen oder, wie in Ancona, mit einem fünffachen ה, welches הרב הגדול המפואר הנכבר החשוב bezeichnen sollte, versehen durfte. Nach und nach fing man an, wieder Steine auch auf die anderen Gräber zu stellen — bis dann, wie ein Blitzstrahl aus heiterem Himmel mit einem Male die heilige Inquisition auf Grund der Bestimmungen aus früheren Zeiten die Wegnahme der Steine decretirte, und überdies als Strafe so und so viele Hunderte Scudis für die „Reverenda Camera Apostolica" der ganzen Gemeinde auflegte.

Aus einer solchen Zeit des Ueberfalls rühren die Leichensteine, 32 an der Zahl, her, deren Inschriften ich im hebräischen Theile veröffentlicht habe. Sie stammen[2]) aus den Jahren 1708—40 und gehören bekannten Geschlechtern aus der römischen Judenheit an, welche diese Leichensteine vor der Zerstörung in ihre eigenen Häuser retteten und sie dort in die Wände einmauerten, damit, um jene biblische Redeweise zu gebrauchen, „der Stein in der Wand darüber schreie".

Bei der Niederlegung der Häuser im Ghetto, welche i. J. 1887 begann, wurden diese Steine entdeckt, auf Befehl des Ministeriums gesammelt und in das städtische Museum gebracht, wo eine Copie von den darauf vorhandenen Inschriften genommen und durch Herrn Professor Ignazio Guidi mir zur weiteren Benutzung übergeben worden ist.

Im Allgemeinen sei bemerkt, dass mit Ausnahme von No. 27 u. 32, die Bezeichnung סימן קבורה für מצבה gebraucht wird. Die hinzugefügten Zahlen drücken das Maass der einzelnen Steine nach Länge, Breite

[1]) S. Besso: Roma nei proverbi: A Roma i dieci Comandamenti stano nelle dieci lettere:

„Da pecuniam"

oder

Dei dieci comandamenti, il Papa ne ha fatto uno:
„Dà quà denari".

[2]) In Betreff der No. 32 s. S. 167.

und Stärke in Centimetern aus, wie die bei der Aufnahme in's Museum vorgenommenen Messungen ergeben haben.— In den Anmerkungen habe ich einzelne Abbreviaturen erklärt und in Klammern, die ich in den Text gesetzt habe, beschädigte Stellen durch ergänzte Buchstaben oder Wörter wieder hergestellt.

Im Besonderen lasse ich hier folgende biographische Notizen für die auf den Inschriften erwähnten Namen folgen.

Der Familie Corcos gehören die drei ersten Nummern an.

Zum ersten Male würden wir den Namen Corcos in Rom aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu verzeichnen haben, wenn eine Notiz bei Bartolocci in der Bibl. rabbinica III p. 826 richtig wäre, was aber sehr zu bezweifeln ist[1]). Nach derselben befindet sich im Lateran ein Stein mit folgender Inschrift: זאת קבורת המעולה המסואר כמ"ר יצחק קורקוס זצ"ל . . . גם קברת החכם . . . שנת ר"ח לפרט קטן.

Leider war es mir nicht möglich, bei meinem Besuche im Lateran diese Inschrift, wie auch die anderen jüdischen Denksteine näher so in's Auge zu fassen, um die verwitterten Inschriften entziffern zu können. Die Steine sind zu hoch, dem Gesichtskreise zu entrückt, in die Wandgewölbe eingefügt.'

Bei der Unsicherheit, welche Bartolocci's Copie bietet, abstrahiren wir von jenem Namen und bezeichnen

Salomo Corcos als den ältesten Namen aus dieser Familie in Rom. Er wird 1540 als einer der Wortführer im Streite dieser vereinigten Synagogen Castigliani und Zarfatim genannt und hierbei als

הזקן המסואר והחשוב כמר' שלמה קורקוס

erwähnt. In einer Verhandlung vom 16. März 1558 wird er bereits als verstorben bezeichnet. Da er als zur Synagoge der Aragonesen gehörig bezeichnet wird, so haben wir damit einen Beweis für seine Abstammung aus Spanien gewonnen.

Seine beiden Söhne Elia u. Josua Corcos eröffneten am 11. Juni 1537 ein Bankgeschäft in Rom und sind unter den 23 jüdischen Bankiers mitaufgezählt, welche an jenem Tage in der Synagoge der Gemeinde Siciliana eine Conferenz abhielten, um 2 Deputirte aus ihrer Mitte zu wählen, welche über gewisse Geschäfts-Usancen verhandeln sollten, die dann einer Vereinbarung mit den christlichen Bankiers zu Grunde gelegt werden sollten. Der Ersterwähnte, Josua, fungirte am 16. März 1558 als Vertreter der vereinigten Synagogen Castigliani u. Zarfatim, um mit

---

[1]) **Ueber Corcos s. auch Steinschneider in der Hebr. Bibliographie, Jahrg. XI S. 71 u. Mortara in מזכרת חכמי איטליא s. v.**

den vereinigten Synagogen Catalano u. Aragonese einen Soccetäts-Vertrag für gemeinsame Benutzung gewisser synagogaler Requisiten abzuschliessen.

Denselben Josua Corcos finden wir bereits früher in einer anderen öffentlichen Angelegenheit als Vermittler thätig[1]). Er formulirte ein Uebereinkommen, welches i. J. 1541 die jüdischen Schneider mit den christlichen in Betreff der Anfertigung von Anzügen römischer Gattung (בגדי רומניסקי) getroffen hatten.

Die betreffende Vereinbarung ist so merkwürdig, dass ich es für werth halte, den Inhalt derselben wörtlich im hebräischen Theile (S. 111 zu veröffentlichen.[2]) Wie es am Schluss derselben heisst, kamen die christlichen Schneider zu den jüdischen Collegen, um sie zu gemeinsamen Geschäfts-Principien aufzufordern. Dass somit nicht allein christliche und jüdische Bankiers, sondern auch christliche und jüdische Schneider mit einander Hand in Hand gingen, gehört zu den einzelnen Lichtstrahlen, welche den finsteren Himmel des mittelalterlichen Rom zeitweise blitzartig erhellten.

Der Zweite, Elia Corcos, verbürgt sich unterm 20. Juli 1558 für die Zahlung von 1000 Scudi in 3 Raten an das päpstliche Vicariat, zu der die Gemeinde verurtheilt wurde, weil 4 oder 5 Tage nach vorgenommener Confiscation aller in den Synagogen vorgefundenen hebräischen Bücher, durch das Versehen eines Gemeinde-Mitgliedes noch ein Exemplar des Ibn Esra-Commentars zurückbehalten und von den Häschern der Inquisition entdeckt worden war[3]).

Dem Elia Corcos gegenüber verbürgen sich die Factoren (ממונין) der Gemeinde, unter denen auch der bereits erwähnte Josua Corcos zeichnet. Elia Corcos wird auch 1581 unter den Deputirten der Gemeinde erwähnt, welche mit den Pächtern des Zolles in den Ländern der Romagna, Lombardei und Toscana's ein Abkommen über die Garantie treffen, welche die römische Gemeinde für sie zu leisten hat.

Eine rabbinische Entscheidung, von Elia Corcos unterzeichnet, datirt vom 28. Juni 1578. Derselbe dürfte mit dem von David Ponis in der Vorrede zum Wörterbuch צמח דוד erwähnten Elia Corcos [illegible] identisch sein[4]).

[1]) 1542 im Verein mit Jehuda ben Jechiel.

[2]) Ich gedenke dieses interessante Document an einem anderen Orte auch in einer Uebersetzung) zu veröffentlichen.

[3]) In der Synagoge der Aschkenasim, die bald darauf einging.

[4]) Revue des études juives IX S. 185.

Von einem dritten Sohn, Ephraim b. Salomo Corcos, ist weiter Nichts zu berichten, er unterzeichnet einen Mieths-Contract im März 1558.

Elias beide Söhne heissen Isac und Mose. Der Erste, Isac b. Elia Corcos, unterzeichnete eine Verhandlung i. J. 1558. Unrichtig ist es, was Bartolocci in der Bibliotheca rabbinica III S. 921c behauptet und ihm Assemani und Wolf nachschreiben, dass nämlich im Cod. 169 der Vaticana חרושים על נטין וחליצה des Isac Corcos enthalten seien, die in Nürnberg i. J. 1420 geschrieben wurden. Nachdem ich die Handschrift kennen gelernt, kann ich Folgendes feststellen: Cod. 169 enthält auf 39 Bl. verschiedene Regeln für die Schreibung des Scheidebriefes, für den mehrere Formulare aus deutschen Gegenden, wohin auch die ganze Abhandlung gehört, mitgetheilt werden, aus denen manche Beiträge für geographische Städtenamen zu gewinnen sind. Es werden angeführt יערלין (vielleicht für יעקלין verschrieben) aus Wien und Jacob Mölln (Maharil) aus מענץ (Mainz). Für einen Scheidebrief, der am 16. Siwan 5175 (also 1416) in Prag ausgefertigt wurde, fungirten im Beth-Din Lipmann Mühlhausen, Mose b. David und Nathan Cohen. Bei einem andern Scheidebrief aus Prag fungirten: Lipman (יום טוב שלמה) Mühlhausen, Menachem b. Jacob שלם, Abigedor b. Isac Kara (קרא). Hierbei wäre zu bemerken, dass durch diese Zusammensetzung des Beth-Din erwiesen ist, dass Menachem b. Jacob, der Abigedor an zwei Stellen, wie Zunz, Litteraturg. S. 373 aus einer Handschrift in Oxford anführt, mit אחי nennt, ihn hiermit als Freund bezeichnen will.

Die in Rede stehende Handschrift der Vaticana enthält am Schlusse, von anderer Hand geschrieben, die Notiz

ובכאן נשלמו נטין וחליצות חידושיהם להחכם ר׳ יצחק קורקוס נ״ע.

Ist diese Nachschrift überhaupt richtig, so soll sie nur besagen, dass diese Handschrift dem Isac Corcos gehörte, nicht aber, dass er der Verfasser derselben sei. Uebrigens herrscht auch hier bei Bartolocci grosse Confusion; denn im 4. Theile S. 549 schreibt er diese talmudischen Materialien einem Samuel Corcos zu.

Aus den bei Bartolocci III S. 825 mitgetheilten Inschriften ist zu ersehen, dass Isac zwei Söhne, Samuel (am 14. Nissan 5338) und Elia (am 3. Tebeth 5342) durch den Tod verloren hat.[1])

Gehen wir jetzt zu Josua Corcos (oben S. 159) zurück, so haben wir seinen Sohn Salomo zu erwähnen, der im August 1574 in der Gemeinde-Vertretung thätig ist.

---

[1]) Bei Bartolocci III S. 525 nach den im Lateran bewahrten Leichensteinen angegeben.

Ein gewisser Benzion aus Sizilien hatte sich durch üble Reden gegen die Männer in der Verwaltung, vorzüglich aber gegen Salomo Corcos vergangen. Er wurde verurtheilt, so lange als aus der Gemeinde ausgeschieden betrachtet zu werden, bis er öffentlich Abbitte geleistet habe. —

Isac b. Salomo Corcos wird auf der Inschrift, welche in der Vorhalle des jetzigen Begräbnissplatzes (am Aventin) aufbewahrt wird, als der Verwalter (גזבר) erwähnt, unter dessen Leitung die Mauer um den damaligen Begräbnissplatz (an der Porta Portese) i. J. 1587 hergestellt worden ist[1]).

Noch ist Joseph Corcos zu erwähnen, dessen Frau Rachel (st. am 25. Marcheschwan 1595) und dessen Knabe Isac (st. am 26. Ab 1594) genannt werden. Joseph C. gehörte 1617 zu den Mitgliedern der Gemeinde-Verwaltung.

Dieser Joseph Corcos darf weder mit einem Aelteren, noch mit einem Jüngeren gleichen Namens, die in der Litteratur bekannt sind, verwechselt werden, was vorzüglich Bartolocci in seiner Bibliot. rab. mehrere Male gethan hat. Ersterer lebte 1575 in Jerusalem, Letzterer im vorigen Jahrhundert in Livorno.

Derselbe führt auch (III S. 821) ausführlich an, dass unter Gregor XIII i. J. 1573 Salomo Corcos mit seinem Sohne Lazaro zum Christenthume übergetreten und in Folge dessen auch zu hohen Ehren und Würden gelangt sei. Der Vater hätte hierbei den Namen des Cardinals Ugo und der Sohn den Namen des Papstes Gregor erhalten. Bartolocci veröffentlicht zum Beweise hierfür ein päpstliches Motu proprio v. J. 1582, nach welchem Ugo und Gregor für sich und ihre Nachkommen in den Adelstand erhoben wurden. Es ist aber in diesem Documente eine nähere Bezeichnung dieser Namen Ugo und Gregor nicht gegeben, auch mit keinem Worte ihr früheres Verhältniss zum Judenthum erwähnt. Salomo Corcos, der Aeltere, wurde bereits 1540 als חזן bezeichnet (oben S. 159); den Jüngeren (S. 161) sehen wir noch im August 1574 als Vertreter der Gemeinde fungirend. Somit kann weder der Eine noch der Andere der bei Bartolocci erwähnte Convertit sein.

Bartolocci erwähnt ferner (a. a. O. S. 758) nach dem Berichte des Riccinellus in dessen Tract. De Neophytis, dass auch unter Pius V ein merkwürdiger Uebertritt vorgekommen sei, nämlich des gelehrten Vorstehers Elia Corcos, der den Namen Michael annahm. Da nun Pius V. in den Jahren 1566—72 regierte, so müsste dieser Uebertritt frühestens 1566 oder spätestens 1572 erfolgt sein. Elia Corcos hat

aber, wie ich (oben S. 161) nachgewiesen habe, noch 1578 eine rabbinische Entscheidung getroffen, ja wir haben ihn (oben S. 161) noch 1581 als Deputirten der Gemeinde thätig gefunden. Somit kann dieser Elia Corcos nicht der bei Bartolocci erwähnte Convertit sein.

Sollten es aber andere gleichnamige Personen aus der Familie Corcos sein, die zum Christenthum übergetreten waren, so ist es doch auffällig, dass sie bei der Gelehrsamkeit, dem Reichthum und der hohen Stellung in der Gemeinde und in der Verwaltung derselben — dies Alles wird bei Bartolocci nachdrücklichst hervorgehoben — doch irgendwie und wo hätten Erwähnung finden müssen.

Ich constatire aber, dass ich alle meine Angaben auf Grund genauer und mehrfacher Einsicht in die jüdischen Gemeindebücher im Archivio della Communità israelitica, in die hebräischen wie italienischen Notariats-Bücher im Archivio di Stato romano und in die Documente des Archivio segreto gemacht habe. Ich habe aber Nichts gefunden, was irgendwie Bartolocci's weitläufiges Gerede in Betreff dieser Uebertritte auch nur im Geringsten hätte bestätigen können.

Bei der bekannten Unzuverlässigkeit Bartolocci's, die bereits bei dem von Ersterem behaupteten Uebertritt des Abraham Jaghel, Verfassers des Religionsbuches לקח טוב, erwiesen worden ist[1]), wird man genöthigt sein, auch über jene Angaben Misstrauen zu hegen[2]).

Treten wir jetzt in das 17. Jahrhundert ein, so begegnen wir zuerst dem Chiskija Manoach Corcos, der 1620 mit drei anderen Rabbinern gewählt wurde, so dass ein Jeder von ihnen drei Monate hindurch die von der Gemeinde-Vertretung gefassten Beschlüsse in's Protocoll-Buch einzutragen hatte. Im Jahre 1650 gehörte er nicht mehr zu den Lebenden. Er wird an einer Stelle im Gemeinde-Buche bezeichnet als

הדיין המצוין הגאון והרב הגדול יחיד בדורו.

An einer anderen Stelle heisst es von ihm bereits nach seinem Tode: הדיין המצויין הגאון והרב הגדול יחיד בדורו כמהר״ר חזקיה מנוח קורקוס זצ״ל שמו יצא בכל המדינות שבאיטליאה וחוצה לה.

In der Handschrift Oppenheim Add. Qu. 1 f. 78—84 sind von

---

[1]) Von Chananja Coen, Luzzatto und Oppenheim, zuletzt von M. Mortara in מזכרת חכמי איטליא S. 25 Note 3.

[2]) Dasselbe auch für das Büchlein: Catalogo de Neofiti illustri (Firenze 1701), welches alle bei Bartolocci verzeichneten Uebertritte zum Christenthum wiederholt.

ihm Mittheilungen aus den Jahren 1616—9, wie auch von Samuel b. Abraham Corcos um 1625 enthalten[1]).

In seine Stelle scheint Raphael Corcos eingetreten zu sein, nach dessen Tode, der vor 1692 erfolgt ist, vorgeschlagen wurde, seinen Neffen נכרו הדרשן והרופא המובהק כמ״ר מנוח יצ״ו בנו של כמהר״ר יצחק קורקוס זצ״ל in den Rath der Gemeinde zu berufen, dem die Empfehlung zur Seite stehe, ein Enkel (בן בתו) des berühmten Chiskija Manoach Corcos zu sein. Hierauf heisst es weiter:

והנה נכרו כמ״ר מנוח הרופא הנה ראוי והגן ליכנס במנין מעלת אנשי הוועד ולא נכנס לפי שהיה סמוך על שולחנו של ר׳ רפאל הנ״ל ומאז שנכנס׳ לבית עולמו ר׳ רפאל הנ״ל הנה דבר הגון וכשר ליכנס אבל לא אתיעא מילתא וכמה הרפתקי דעדו על מעלת הממונים ומעתה אם תרצו ותסיכו ליכנס במנין הנ״ל שהוא בר אורין ובר אבהן ויש לו זכות אבות והוא בקי בעסקתא דדרא דמטונא וכל היום נכנס בפלטי׳ של שרים גדולים וחשמנים ואוהבין אותו מפני חכמתו וכו׳.

Manoach Chajim Corcos, in entsprechender italienischer Unterschrift Tranquillo Vita Corcos, wirkte segensreich in seiner Eigenschaft als Rabbiner und Secretair der Gemeinde, bis zu seinem am 25. Tebet 5490, also gegen den Schluss des Jahres 1729 erfolgten Tode[2]). Noch leben Traditionen über den einstigen Führer der Gemeinde im Gedächtnisse der Nachwelt, wie auch besondere cultuelle Einrichtungen noch heute auf ihn zurückgeführt werden.

Bereits 1693 wird er auf einer Inschrift der alten Friedhofs-Mauer unter den drei Deputirten genannt, denen die Gemeinde die Verwaltung der Wege auf diesem Friedhofe übergeben hatte. Aus seiner schriftlichen Thätigkeit[3]) hebe ich Einzelnes hervor:

1) Eine sehr sachgemäss ausgearbeitete Eingabe vom 30. April 1698 wegen Ermässigung des Miethszinses für die Häuser im Ghetto.

2) Memorial, in Rom 1697 gedruckt, an das h. Offizium gerichtet, um den Hetzreden, welche der Apostat Paolo Medici in verschiedenen Kirchen Italiens gegen die Juden gehalten, entgegenzutreten und das Erscheinen mehrerer Schriften gegen die Juden, welche Medici bereits im Drucke hatte, zu verhindern[4]). Cinelli: Biblioteca Volante I p. 97 schreibt, dass Graziadio Cases in Firenze der Autor dieser Schrift sei, die Bemerkung des Inquisitors aber, dass er die von Corcos angeführten Citate mit den hebräischen Originalen verglichen

[1]) Steinschneider in der hebr. Bibliographie 1871, Vorderblatt S. VI.

[2]) Vgl. das Epitaph No. 3 im hebräischen Theile.

[3]) Ueber seine Responsen vgl. Nepi in תולדות גאוני ישראל S. 105.

[4]) Medici ist Verfasser des oben S 163 N. 2 erwähnten Catalogs; vgl. auch Zunz: Synagogale Poesie S. 351 u. Steinschneider im Vessillo 1883 S. 246.

habe, sollte nur heissen, das Corces diese Schrift vorgelegt odee zum Druck befördert habe. Woher Cinelli diese Behauptung genommen hat, giebt er nicht weiter an.

3) Memorial, 1705—6 in Rom gedruckt, in welchem die Blutbeschuldigung der Juden zurückgewiesen wird[1]).

4) Betrachtungen über das Gebot der Pfostenschrift, dass sie zu keinem abergläubischen Zwecke diene, auf Verlangen des General-Inquisitors verfasst und in Rimini 1713 gedruckt.

Ausgefertigt und bestätigt von ihm sind:

5) תורת ערכה, Capitoli Ordini, welche alle 5 Jahre revidirt wurden, um auf Grund derselben die Steuern und Abgaben zu ordnen, für deren Veranlagung Jeder einen Eid über seine richtige Selbsteinschätzung abzulegen hatte.

Gedruckte Verordnungen dieser Art unter dem Titel תורת ערכה, existiren bereits im 17. Jahrhundert; die oben sub 5 erwähnten datiren vom 25. December 1721. Sie wurden auch später immer von Neuem gewöhnlich nach 5 Jahren revidirt und gedruckt.

6) Pragmatica e Regola, neu revidirt und geordnet alle Bestimmungen zur Vermeidung des Aufwands und Luxus bei Festlichkeiten und Vergnügungen[2]), datirt vom 12. September 1726, höcht interessante Beiträge zur Culturgeschichte liefernd.

7) Inschriften, Embleme und Symbole bei dem feierlichen Umzuge des Papstes Innocenz XIII, i. J. 1721 näher dargestellt bei Cancellieri: Storia de solenni Possessi (Roma 1802) S. 350.

8) Memorial vom Jahre 1728 in Betreff der Censur der Bücher, wie ich aus den mir in Abschrift vorliegenden Acten der Inquisition ersehe.

Mit besonderer Sorgfalt führte Corcos das Protocoll über die Verhandlungen und Beschlüsse in der Versammlung des Gemeinderaths, der aus 60 Mitgliedern bestand und מעלת הקריאה benannt wurde. Nach einer alten Einrichtung hatte einer der Rabbiner jedes Mal das Protocoll der Gemeindebeschlüsse anzufertigen und durch seine Unterschrift zu bestätigen. Im hebräischen Theile (S. 110) lasse ich die Einleitung folgen, mit der Corcos das von ihm i. J. 1719 neu angelegte Gemeindebuch eröffnete und hierbei mit vollem Namen, wie einst sein gleichnamiger Grossvater. sich unterzeichnete:

הצעיר חזקיה מנוח חיים בכמהר״ר יצחק קורקוס זצ״ל
סופר ק״ק יצ״ו.

---

[1]) **Hiervon ist eine jüdisch-deutsche Uebersetzung in Fürth erschienen, wiewohl auf dem Titelblatte רום 1706 angegeben ist.**

[2]) **Die erste Pragmatica dieser Art ist i. J. 1661 erschienen.**

So unterzeichnet sich Corcos auch in seiner lesenswerthen Bestätigung eines anderen rabbinischen Urtheils, abgedruckt bei Lampronti in פחד יצחק Buchst. ס Bl. 118 u. 119b; ebenso in seinem Bescheide bei Meldola in den Responsen מים רבים Theil יו"ד No. 8. Sonst pflegt er den Namen חזקיה nicht hinzuzufügen, wie auch bei Citaten oft auch noch der Name חיים der Kürze wegen wegbleibt, wodurch aber nicht selten Confusion mit älteren oder anderweitigen Trägern dieses Namens entstanden ist.

Nach der erwähnten und mitgetheilten Einleitung liest man die biblischen Worte

באורך נראה אור,

dann erblickt man die Zeichnung eines siebenarmigen Leuchters und unterhalb desselben die Worte

ק"ק רומא יע"א.

Der Leuchter war immer und ist noch heute das der israelitischen Gemeinde in Rom eigenthümliche Insiegel. Ich glaube, dasselbe bis auf die älteste Zeit zurückführen zu können und hiermit das Vorkommen des Leuchters auf den Steinen in den jüdischen Catacomben Rom's in Zusammenhang zu bringen, worüber ich an einem anderen Orte Näheres zu geben gedenke.

Dann lässt Corcos das Verzeichniss der i. J. 1719 fungirenden Vertreter der Gemeinde folgen, hierauf eine Sammlung von hebräischen Protocollen aus älterer Zeit, die zerstreut vorhanden waren, ihre Gültigkeit aber noch für seine Zeit hatten. Dann erst beginnen die Protocolle, die er von da ab in italienischer Sprache und Schrift führt, „wie es die hohen Herren verlangen", bemerkt er am Schlusse seiner hebräischen Einleitung. Es war schon früher eine Zeit lang üblich gewesen, das Protocoll italienisch zu führen, aber erst mit Corcos wurde es allgemein.

Von sonstigen Trägern des Familiennamens Corcos wird Samuel, der Sohn des Tranquillo Vita Corcos, i. J. 1720 als Mitglied des Gemeinderaths genannt. Nach der Inschrift unter No. 4 ist er 1730 gestorben.

Abraham Raphael, nach Inschrift No. 1 im Jahre 1709, und Deborah Corcos, nach Inschrift No. 2 i. J. 1717 gestorben, sind mir nicht näher bekannt.

Die folgenden Inschriften, von No. 5 an, gehören römischen jüdischen Geschlechtern an, deren Genealogie und Geschichte in gleicher Weise, wie hier für die Familie Corcos, an einer anderen Stelle zu behandeln, ich mir noch vorbehalte. Hier mögen einstweilen nur einige Notizen folgen:

Zu den Kimchi's gehören: Sabbatai, Flaminia und Mose b. Abraham K. (No. 5—7); die betreffenden Inschriften habe ich zum Theil in der Monatsschrift f. d. Wissenschaft d. Judenthums 1884 S. 382 mitgetheilt.

Zaddik, dieser Familie gehören No. 8—10 an.

Ascariel oder Ascarelli No. 11—12; Modigliano No. 13—15 Capua No. 16; Beruchim No. 17; Malach No. 18; Esdra No. 19; Treves No. 20: Armi (ich glaube dafür Carmi richtiger zu lesen) No. 21; Alatri (Pazienza) No. 22; Funaro No. 23; Segni No. 24; Citoni No. 25; Corc No. 26; Barafel No. 27—28; Terracina No. 29; Del Monte (מהר) No. 30; Serena No. 31; De la Ripa (טלאריפה) No. 32, mit dem schönen Frauennamen „Frescha Rosa" (frische Rose). Die Inschrift gehört einem Steine an, der schon früher im Ghetto aufgefunden worden ist, somit nicht zu der Sammlung sub No. 1—31.

Diese Familiennamen sind zum grössten Theile noch heute in Rom vorhanden. Aber die Träger derselben preisen die Gegenwart, in der sie leben, als die Erlösung aus schweren Zeiten, unter deren Joch ihre Ahnen einst schwer geseufzt haben.

Am Abend des trauervollen neunten Ab, wenn der Schattenriss von dem wechselvollen Geschicke in Israels Geschichte gezeigt wird, da wissen die römischen Juden die düstersten Farben zu dem vollen redenden und beseelten Gemälde beizutragen. Es ist dies eine Einrichtung meines geistreichen Freundes Crescenzo Alatri, der am Trauerabend der einstigen Zerstörung Jerusalems durch Vorführung einzelner Episoden aus der Geschichte der römisch-jüdischen Gemeinde seine Zuhörer aus der Finsterniss zum Lichte führt, das ihnen mit dem 20. September 1870 aufgegangen ist, zur Betrachtung der glücklicheren Jetztzeit, die sie aber auch mit jedem Augenblicke eindringlich mahnen sollte, dem prophetischen Zuruf unentwegt zu folgen:

„Haus Jacobs, auf und lasset uns wandeln im Lichte des Ewigen" (Jesaja 2,5).

---

[1]) Im vorigen Jahre trug er das S. 157 erwähnte berüchtigte Edict vor, mit einer Einleitung, die ich gelegentlich in Uebersetzung mittheilen werde.

היום יום ג׳ ס׳ ראה שנת ש״א.

אלו הם התקנות אשר עשו בניהם היהודים והגרים ממלאכת בגדי רומניסקי[1]) על יד ר׳ יהודה בכ״ר יחיאל ור׳ יהושע קורקוס.

ראשונה שלא יהיה רשות לשום בעל מלאכה בין יהודי בין גוי לקנות שום בגד רומניסקי לבן אלא אם כן יהיה שחור כמנהג קדמון אבל אם ירצה לעשות צבוע יוכל לקנות לבן.

שנית שלא יהיה רשות לשום אדם לקנות שום בגד שחור יותר מ״ד סקודי[2]) וחצי אנקונטנטי[3]) ואנקרינדינצה[4]) מ״ו סקודי וחצי היינו בימי החורף ושיהיו רציפאנטי[5]).

שלישית שאם יעשו התגרים הקומודיטה[6]) שעושה מיסר[7]) למאנציאו שיוכלו לקנות אותם בשכר י״ו סקודי אנקרידינצה[4]).

רביעית שלא יהיה רשות לשום אדם לקנות הבגדים אלא אם כן יהיו שבעה פלמי[8]) ויהיו רציפיאנטי ואם יותר יותר ואם לאו יהיו חסרים.

חמישית שלא יהיה להם רשות לקנות הפיורטי[9]) אנקונטנטי יותר מ״ז סקודי ושיהיו רציפיאנטי ושחורים.

שישית שלא יהיה להם רשות לקנות בגד שיהיה בו חור או שבר אלא אם כן יעשה לו המארה[10]) כמנהג התגרים.

שביעית שלא יהיה רשות לקנות שום בגד בעל די הצימטורי אלא מיד התגרים בלבד. הגוים חייבו עצמם מרצונם וחפצם והם התחילו לדבר אלינו בדבר הזה.

יהודה בכ״ר שבתי מב״ע סופר מתא.

---

[1]) Romaneschi = nach römischer Art. [2]) Scudi. [3]) a contanti = gegen Baar. [4]) a credenza = auf Credit. [5]) recipiente = passend. [6]) commadità. [7]) Messer Latanzio. [8]) Palme = Handfläche. [9]) Fioretti = Floretseide. [10]) Tara.

עמ״י עש״ו[1]

חק לישראל הוא.

לבי לחקקי ישראל. לתלות בם מעלות האל. עיני העדה המעטירה. עטרת צבי וצפירת תפארה. מורי הצדק כהוגן וכשורה. ותהי על שכמם המשרה. קציני אלופי קק״י ושופטיו. אשר יורו חוקי ההשכלה אנושית ואת משפטיו. מביני מדע אנשי אמונים. איש איש על דגלו חונים. מדי שנה בשנה לרעות צאן מרעיתם. דורשי שלומם וטובתם. מטיבי ארץ. העומדים בפרץ. המצליחים למלוכה. העומדים על הברכה. להשביע הגוף מרעבון. ולהשקיט הנפש מדאבון. ובארץ ציה וישימון. הנם כל הרמון. מאירים ומזהירים ככוכבי ערץ. ישמרם האל מכל יגון וחרץ. ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם סגלה היושבים ראשונה במלכות גדולי המעלה. אשר נתנם ה׳ לתפארת ולתהלה. המה הגבירים אשר זכרתי. ובקוצר מלים מאדותם דברתי. הלא זה מיבם על כל הדבר אשר אליו ישימו פניהם. לשאול עצה בכל ענייניהם. וכדי לאמת כונתם הטובה. מצור השכל חצובה. זאת היא ההנהגה הישרה וערבה. מקדם קצובה למשוך בשבט סופר כל חק ונימוס. כאשר הזמן עליהם יעמוס. ולהניחו בכתב רשום אמת לזכרון למען ידעו אותו דור אחרון. ויהי בראותם כי הפנקס ככר הגיע אל נכון קצו ותכליתו. וקצרו שוליו ויריעותם. והוא מלא על כל גדותיו. פה אחד הסכימו וגזרו באר היטב בבאמר. לחדש אחר כמהו כי הראשון נגמר. ובהיות כי יש לכסף מוצא. הדבר יצא. ביום ששי ג׳ לחדש אלול לטובה אות. שנת מה ידידות משכנותיך ה׳ צבאות. ועתה אחלה לפניכם האצילים להיות חבורי הלז בידכם למשמרת. כי כל הכתוב בו הוא בעדות מבוארת. ובכן בהודיעי לסופר הדבר ושברו. לעד יזרח אורו. ולעדה ההדורה. זאת אזכרה. שיכתבו הדיקרימי בלשון לעז כמצות ארונים יר״ה. כאשר בפנקם ישן המתואר. הוא בפירוש מבואר. ולא סתום. לכן שם הסופר יבא על החתום. ולא ייעפו כי כל מבקשי. כי האמת הגדתי לכל דורשי. ואתה קורא ידידי אם תחפוץ לדעת את שמי ותבקשנו. על גפי מרומי קריתי תמצאנו. וזה יהיה חסדך כי יפגשך איש ושאלך שואל. ולדעת שם חבורי יואל וקראת שמו חק לישראל.

כה דבר הספר הנותן אמרי שפר.

הצעיר חזקיה מנוח חיים בכמהר״ר יצחק קורקוס זצ״ל סופר ק״ק יצ״ו.

---

[1]) ר״ת מדברי הפסוק „עזרי מעם י׳ עשה שמים וארץ״.

ה׳ לחרש אדר
א׳ ה׳ת׳צ׳א׳ ס׳ *
ונקרש בכבודן].

* הוא סדר תצוה.

---

31. **Fläche mit Einfassung von carrarischem Marmor.**
0 88; 0,32; 0,13.

היקר הנכבד
החסיד והענו
כ׳ יוסף שמואל
סירינה זצ״ל
כאן נקבר
ונשמתו עם
אל נתחבר
יום א׳ ב׳ ניסן
לעת צאת
המלכים לסדן[ר] *
כיום טהרתו
והובא אל ה׳ נ
ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

* הוא סדר מצורע. נבמקרא כתיב הכהן וכאן רמז אל השם.

---

32. מצבת קבורת מרת פריסקה רוסה אלמנת רבי יואב טלאריאא הנפטרת יום ג׳ י״ח ניסן שב״ה לאלף הששי.

24. Fläche von griechischem Marmor.
0,70; 0,22; 0,08.

ס׳ ק׳
הז׳ הנ׳א ה׳ו׳ה׳
ר׳ יעקב
מסייני ז״ל
נל״ע יום ש׳ ק׳
כ״ד לח׳ שב׳ב
תפ״ז ליצי׳
ס׳ב עלה אל ה׳
ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳ א׳כ״י״ר.

א הזקן הנכבד. ב לחדש שבט. הוא ס׳ משפטים.

---

25. Platte von carrarischem Marmor.
1. 10; 0,31; 0,10.

. . .
מרת דיהגורא אשת כמ׳
משה ציטוני שנפטרה
לב״ע ביום נ׳ דח׳ אדר שנ׳
ה׳ת׳פ׳ח׳ לפ״ק.

---

26. Steinfläche v. carrarischem Marmor.
1,10; 0,33; 0,06.

ס׳ ק׳
הישיש הנעלה
המרביץ תורה
דורש ברבים
מעלת החבר
כמה״ר דוד מקור[י]
וצ״ל נ׳לע׳ יום ש׳ ק׳
ונקבר יום א׳ כ״א
שבט שנת ה׳ת׳פ׳ח׳
ליצירה ס׳א
עלה אל האלהים
ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳

א הוא סדר וישמע יתרו.

---

27. Säule von griechischem Marmor,
hoch 0,85. im Diameter 0,28.

מצבת קבורת היק׳א הנכבד
הזקן המעולה והמפואר
ר׳ יעקב בר רפאל ה׳נ׳צ׳ב׳ה׳
נפטר לבית עולמו ביום
שבת קדש עשרה ימים
לחדש ניסן שנת ה׳ת׳פ׳ח׳
ליצירה בסדר ב לכפר
עליכם.

א היקר. ב הוא סדר צו.

---

28. Säule von carrarischem Marmor,
hoch 0,54, im Diameter 0,24.

סימן קבורת הזקנה
הנכבדה והצדקת
מרת פירלא ב רפאל
ז׳ל׳ה׳ה׳ נ׳ל׳ע יום שלישי
י״ו לחדש אלול שנת
ה׳ת׳צ׳ ליצירה ס׳א ברוך
אתה בבאך וברוך
אתה בצאתך ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

א הוא סדר כי תבא.

---

29. Fläche von carrarischem Marmor.
0,60; 0,20; 0,08.

ס׳ ק׳
הזקן הנ׳ ה׳ו׳ה׳
כ׳ר׳ שבתי
טראצינה ז״ל
נ׳ל׳ע׳ יום ו׳ י״ב
לח׳ אדר ה׳ת׳צ׳
ס׳א בבאו אל הקד׳
לפני אל.

א הוא סדר תצוה.

---

30. Platte von griechischem Marmor.
0.15; 0,65; 0,25; 0,10.

סימן
קבורת הזקן
הנכבד ה׳ו׳ה׳
כ׳ יוסף מהה[ר]
ז״ל ש׳ל׳ע׳ ביום ה׳

ט׳ שבט
הת״ם.

[א] נשמתו עדן.

---

19. **Platte von griechischem Marmor, in 2 Stücken.**
0,60; 0,21. 0,31: 0,09.

ס׳ ק׳
הזקנה הר״ה ב . .
פירלא אשת
מ״[א] המשכיל ונבון
כ׳ חנניה עזרה
זצ״ל יום ו׳ כ״ד
לחדש סיון ש׳
תפ״ז לפ״ק
והה[ב] המצבה
נעש׳[ג] מנכסי ר׳
יחיאל עזרא ואהי׳
ס״[ד] ה׳ בקרב העם
הזה. ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

[א] מעלת. [ב] צ״ל וזאת. [ג] נעשתה. [ד] הוא סדר שלח לך.

---

20. **Platte von griechischem Marmor, in 2 Stücken.**
0,90; 0,31; 0,08. 0,40, 0,14 ; 0,08.

סי[מן קבו]רת
ה ונה
משכי[ל ו]נבון
מעל[ת ה]חבר
כמה״ר יעקב
טריווים זצוק״ל
[נ]פטר לבית עולמו
בליל חמישי
יום עשירי לחדש
אייר שנת
ה׳תפ״ז ליצירה
סדר לכפר[א] על
בני ישראל
ת׳נ׳צ׳ב׳ה.

[א] הוא סדר אחרי מות.

---

21. **Platte von griechischem Marmor.**
0,59; 0,27; 0,06.

ביום ה׳ הלך לדרכו
דך למנחם לפני
מלכו ה״ה כמ״ר יעקב
ארמי ז״ל נחמד מזהב
ומפז שנת ותמורתה
כלי פ״ז סדר[א] ה׳ הוא
נחלתו וישים כבוד
מנוחתו.

[א] הוא סדר עקב.

---

22. **Fragment einer Platte von griechischem Marmor in 2 Stücken.**
0,41; 0,21; 0,05. 0,29; 0,17; 0,05.

בזה
. . . כבודה מ[רת]
פאצנצא מב׳[ת][א]
אשת כמ״ר
חנניה מאלטרי
ז״ל נפטרת לב״ע
היום יום ב
. . . לחדש ניס[ן]
[הת]פ״ה ליצירה.

[א] מנשים באהל תבורך.

---

23. **Platte von carrarischem Marmor in 2 Stücken.**
0,38; 0.81. 0,40; 0,08.

סימן
קבורת הזקנה והנכב׳
מרת אסתר אשת כ׳
שמואל פונארו יצ״ו
נפטר׳ לב״ע ביום ב׳ ונקב׳
ביום נ׳ ו׳ לח׳ אייר שנת
[ה׳] תפ״ו ליצירי ת׳נ׳צב׳ה׳.

יום ב׳ י״ז. שבט
ה׳תס״ט׳.

---

12. **Fragment eines Tufsteins, in 4 Stücken.**

סימן קברות
כמ״ר משה
עזכריאל ?
שבת י׳ לחדש
ניסן שנ׳ ה׳ת׳צ׳ט׳.

---

13. **Fragment einer Fläche von carrarischem Marmor.**
0,28; 0,27; 0,10.

ס׳ ק׳
הזקן ה׳ הו״ה כמ׳
אפראים[א] מודיליאני
ז׳ל׳ל׳ה׳ נ׳ל׳ע׳ יום א׳
כ״ז לח׳ טבת ת׳ס׳א׳.
ס׳[ב] קומ[ו צאו]

[א] צ״ל אפרים. [ב] הוא סדר בא.

---

14. **Carrarischer Marmor.**
0,52; 0,29; 0,14.

ס׳ ק׳
היקר הנכ׳[א] הו״ה כ׳
אברהם חיים בר .
ממודיליאנו זלה״ה
נל״ע יום א׳ ט׳ לחדש
שבט ש׳[ב] ת׳ס׳ט ס׳
פקד[ג] יפקד
אלהים אתכם.

[א] הנכבד. [ב] שנת. [ג] הוא סדר בשלת.

---

15. **Grauer Marmor in 2 Stücken.**
0,35; 0,27. 0,24; 0,13.

ס׳ ק׳
הזקן הנכבד כ׳
אברהם ב׳ אס׳[א]
מודיליאנו זצ״ל
נל״ע יום רביעי
נ׳ לחדש שבט
ה׳ת׳צ׳ב ליצירה
ס׳[ב] קומו צאו
ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

[א] אפרים. [ב] הוא סדר בא.

---

16. **Steinplatte v. griechischem Marmor.**
0,72; 0,30; 0,04.

[סי]מן קבורות
הנ׳ מרדכ[י]
קאפוא ז״ל ?
טבת שנת
התצ״ט.

---

17. **Carrarischer Marmor.**
0.94; 0,30; 0,10.

סימן קבו[רת]
הזקן הנכבד
הו״ה כמ״ר
מצליח ברוכים ז״ל
נפטר לבית עולמו
ביום ששי כ״ו לחד׳[א]
מרחשון שנת
מ׳ת׳י׳ים׳ יחיה אל
סדר[ב]
והצליח דרכך
ת׳נ׳צ׳ב׳ה׳.

[א] לחדש. [ב] הוא סדר חיי שרה.

---

18. **Platte von griechischem Marmor, in 2 Stücken.**
0,31; 0,56. 0,20; 0,08.

ס״ק הו״ה
מ׳ שמח[ה]
מלאך נ״ע[א]
ת׳נ׳צ׳ב׳ה
נל״ע ל״ל ב׳

לשכן ולחצרו
תנצב״ה.

א סימן קבורת. ב הנכבד החשוב והמפואר. ג צ״ל קורקוס. ד שנת. ה הוא סדר אלה פקודי ו ־רם השנה הוא הת״צ.

---

5. **Steinfläche von carrarischem Marmor.**
1,12; 0,24; 0,06

סימן
קבורת כמ״ר
שבתי קמחי
ז״ל שנת ה׳ ת״ע״ב
ליצירה.

---

6. **Bruchstück eines Ausschnitts von carrarischem Marmor.**
0,90; 0,13; 0,18.

[ס]״ ק׳ מא
פלאטיניא
[ק]מחי
תנצב״ה.
נ״ל״ע׳ בק׳
ש״ק י״א
לחדש
שבט
ת״ע״ז.

א מרת.

---

7. **Steinplatte von bardiglionischem Marmor, in zwei Stücken.**
0,50; 0,74. 0,40; 0,065.

סימן קבורת
הזקן הנכבד הו״ה א
כמ״ר משה בר אב״ב
קמחי ז״להה נפטר
לבית עולמו יום א׳
ונקבר ביום ב׳ י״ט
לחדש שבט
שנת התפ״ו ליצירה

סדרג ומשה עלה
אל האלקים.

א המפואר והחשוב. ב אברהם. ג הוא ס׳ וישמע יתרו.

---

8. **Marmor in 2 Stücken.**
0,27; 0,18. 0,28; 0,05.

אשת כמ״[ר]
צדיק יצוא נפט[רה]
[לב]ית עולמה יום
ש״ק . [י]מ[ים] לחדש
תמוז שנת ת״פ״ג׳
לפ״ק.

א ישמרהו צורו וגואלו.

---

9. **Steinfläche in 2 Stücken von griech. gebräuntem Marmor.**
0,20; 0,30. 0,22; 0,24 | 0,08.

סימן
קבורת ה״ה והנכ[בדה]
מרת חנה צדיק
[אש]ת כ׳ יצחק צ[דיק]
[נ״ל״ע] ביום .
. . . שנת
[ה]ת״ס״ד׳ ליציר[ה].

---

10. Carrarischer Marmor.
0,88; 0,41; 0,05.

ס״ קבורת הזקן
הו״ה והפרנס כמ״ר
בנימין רפאל חזקיה
צדיק תנצב״ה נ״ל[ע]
ביום ד׳ י״ב לחדש
כסלו ת״ס״ה׳ לפ״ק.

---

11. Steinfläche v. carrarischem Marmor.
1,02; 0,24; 0,07.

סימן
ק׳ ר׳ יעקב
עזכריאל ז״ל

משא רומא.

(עיין במחלקה אשכנזית ע' 154—167).

מאת

אברהם ברלינר.

---

1. **Bruchstück eines Ausschnitts, von griechischem Marmor.**
0,55; 0,22; 0,10.

סימן ק'[א] כמ״ר[ב]
אברהם רפאל
קורקוס ז״ל נ״ל[ג]
ע'[ד] יום כ״ז אלול
ה'ת'ס'ח'.

[א] קבורת. [ב] בכבוד מורי רבי. [ג] נפטר לבית. [ד] עולמו.

---

2. **Kragstein von griechischem Marmor.**
0,95; 0,14; 0,16.

סימן
ק' מרת
דבורה
קורקוס
יום א' י״ט
טבת התע״א.

---

3. **Steinplatte von carrarischem Marmor.**
0,84; 0,47; 0,07.

הגאון
המופלא הזה
מזה[א] בן מזה
כ'מ'הר'ר'[ב] חזקיה
מנוח חיים קורקוס
זצ״ל מטנו אול
בליל שבת קדש
כ״ה לחדש טבת
נאסף אל עמיו
שנת ת'מ'יי'ם הי'ה
בדורותיו
כמו יושב אהלים
סדר[ג] ויקרא
אליו האלהים
ת'נ'צ'ב'ה'.

[א] מליצה בירושלמי ברכות פ״ד. [ב] בכבוד מורי הרב רבי. [ג] הוא סדר ואלה שמות.

---

4. **Steinfläche von carrarischem Marmor.**
0,48; 0,24. 0,28; 0,04.

ס' ק'[א]
הה״ו[ב] כ' שמואל
חיים ב״כמהר״ר
חזקיה מנוח חי[ים]
קוקוס[ג] זצ״ל שנפ[טר]
לב״ע יום ו' כ״ח
לחדש אדר שנ'ד
[וכ]ל היתרת[א]

אלזמאן מן חית יקול מקודש מקודש קבל צהר אלכוכאב פאן דלך נאיז ועלי אן ערבת אלשמס לאן אלליל ענדנא אנמא הו צהור אלכוכאב כמא ביינא פי אלתאני מן שבת ואנא דכרת לך דלך ללא תצן אן קדוש החודש לא יכון אבדא אלא פי יום תלאתין בל קד יכון מן קבל לילה תלאתין כמא ביינא:

לומר מקודש מקודש לפני צאת הכוכבים מותר [לעשות] זאת אף ששקעה החמה לפי ש[תחלת] הלילה אצלנו הוא צאת הכוכבים כאשר פירשנו בשני משבת והנה זכרתי לך הדבר הזה שלא תחשוב כי קדוש החודש לא יהיה לעולם כי אם יום שלשים אבל יהיה לפני ליל שלשים כאשר בארנו:

הערות.

טוותי להעיר על דברים אחדים נפלאים ממני ונראים כשגגה שיוצא מלפני השליט:

א׳ ג׳. מלת ירושלים אינה מדוקדקת אולי כוונתו א״י וכתב ירושלם מפני הכתוב כי מציון וגו׳.

שם. ובזמן בית שני גם זה צ״ע כי בזמן בית שני לא היו מתענין כלל הד׳ צומות לפי דברי הנביא וכפי הנראה מהגמרא (ר״ה י״ח ב׳) הנהו דתלינהו רחמנא בבנין ביה״מ וגו׳ אולי כוונת הרב לומר תיכף אחר הרבן בית שני כי אח״כ בזמן הרמב״ם נהגו כל העם להתענות.

א׳ ד׳. יש כאן חסרון לא יוכל להמנות נראה כי השתי מלות ולשון התורה הן שארית שורה א׳ או ב׳ שנאבדו אולי היה כתוב כמו זה: העדים מחללין את השבת ולא השלוחים ולשון התורה הוא אשר תקראו אותם במועדם: מפני תקנת הקרבן. הוא מוסף של כל חדש וחדש: (ויק׳ כ״ג ד׳).

א׳ ה׳. וכבר נראתה הלבנה בירושלם. ב׳ נוסחאות נשנו כאן א) כבר ראהו בכל מקום ב) כבר נראתה בירושלם:

ב׳ ח׳. לתנא קמא אפשר שאמרו מקודש ביום ל׳ לקדש יום ל״א, והוסיפו מלת מחר ועיין פירושו סוף ג׳ א׳:

פרק שלישי.

א תקדיר הדֹא אלמשנה ראוהו בית דין וכל ישראל או שנחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה לאן אדֹא ראוהו בית דין וכל ישראל כאן יקום בבאלנא אנה לא יחתאג קדוש לאשתהאר אלאמר פאעלמך אנהו לא בד אן יקולוא מקודש מקודש וחיניד̇ יכון ד̇לך אלנהאר ראש חדש וכאן יקום בבאלנא אן כמא ינוז יחיד מומחה לדון ועלי אן אצל אלאחכאם פי ת̇לת̇א כמא סיבין פי מוצ̇עה כד̇לך איצ̇א ינוז קדוש החדש ביחיד פאעלמך אנה לא ינוז אלא ת̇לת̇א כמא זאד לקול אללה ויאמר ה׳ אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר וכו׳ כמא ביינא פי מא תקדם וכאן איצ̇א יקום בבאלנא אנה למא יחקרו העדים ביום ות̇בתת שהאדתהם פי יום ת̇לאת̇ין אנהם ראוה אלבארחה צח כון ד̇לך אלנהאר ראש חדש ועלי אנה לא ילחק בית דין יקול מקודש מקודש אלא באלליל לילה ואחד ות̇לאת̇ין וכאן יכון קולהם מקודש מקודש כאנה גמר דין לאן אלאצל ענדנא גמר דין גאיז כונה באלליל פאעלמנא אן קדוש החודש לא יכון באלליל בונה לאנה סמאה אלכתאב משפט והו קו׳ כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב ומשפט לא יכון אלא באלנהאר לקול אללה ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע מה ראיית נגעים ביום ולא בלילה אף דינים ביום ולא בלילה וכון ראיית נגעים ביום ולא בד קו׳ וביום הראות בו ביום ולא בלילה פלד̇לך יכון ראש חדש יום ואחד ות̇לאת̇ין ויכון אלשהר אלמאצ̇י מעובר מן ת̇לאת̇ין יומא ועלי אן יצ̇הר אלהלאל לילה ת̇לאת̇ין אד̇ ולא נתקדש יום שלשים וממא ינב אן תעלמה אן אלהלאל אד̇י צ̇הר בזמנו וד̇לך עשייה יום תסעה ועשרין וכאן בקי מן
אלזכאן

א כוונת המשנה הזאת ראוה בית דין וכל ישראל עמו או שנחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשכה [וגו׳] לפי שכשראו בית דין וכל ישראל את הלבנה יעלה על דעתנו כי לא יצטרך קדוש בעבור פרסום הדבר לכן הודיעך כי לא סגי אם לא יאמרו מקודש מקודש ואז יהיה אותו היום ראש חדש ויעלה על דעתנו כי כאשר מותר ליחיד מומחה לדון אף שעיקר הדין הוא בשלשה כאשר נפרש במקומו כן מותר גם כן קדוש החודש ביחיד לכן הודיעך כי איננו מותר אלא [צריך] שלשה או יותר מפני שאמר השי׳ ויאמר ה׳ אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר וכו׳ כאשר פירשנו למעלה ויעלה עוד על דעתנו כי כאשר יחקרו העדים ביום ונתקיימה עדותם ביום שלשים שראוה אמש ברור הדבר שאותו היום הוא ראש חדש ואף שבית דין לא הספיקו לומר מקודש מקודש עד שחשכה ליל שלשים ואחד ויהיה אמרם מקודש מקודש כגמר דין לפי שהעיקר אצלנו שגמר דין יוכל להיות בלילה לכן הודיענו כי קדוש החדש לא יהיה בלילה בשום פנים כי הכתוב קוראו משפט והוא אמרו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב (תה׳ פ״א ה׳) ומשפט לא יהיה כי אם ביום בעבור דברי השי׳ ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע (דב׳ כ״א ה׳) מה ראית נגעים ביום ולא בלילה אף דינים ביום ולא בלילה וראית נגעים ביום בלבד לאמרו וביום הראות בו ביום (ויק׳ י״ג י״ד) ולא בלילה ולכן יהיה ראש חדש יום שלשים ואחד ויהיה החדש העבר מעובר שלשים יום אף שנראה הירח ליל שלשים כיון שלא נתקדש יום שלשים ומה שצריך שתדע הוא כי כאשר נראתה הלבנה בזמנה וזה יום תשעה ועשרים בערב ונשאר זמן
לזכר

או טולה קאל פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה ומן נצ֗ר פי עלם אלהיה יעלם גמיע מא קלתה ורבן גמליאל בתחקיקה להדא אלפן עלם אנה ממכן צ֗הורה תלך אללילה פקבל קולהם ראינוהו ערבית במערב ולם ילתפת אלי קולהם שחרית במזרח לאן אלשרע לם יכלפנא טלב אלשהאדה פי רויתה באלגדואת וליס באעתקאדה אנהם כדבוא בל באעתקאדה אנהם והמו וראו שיא ישבה אלהלאל ולם יכן לאן ממתנע צ֗הורה פי גדוה דלך אליום לאן קד יתשכל פי אלהוא צורה הלאל כמא קלנא. וקד דכרו דלך פי אלתלמוד וקאלו פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית כלבנה בעשרים ושבעה בחודש וכו׳ פלמא קבל רבן גמליאל שהאדתהם אנה צ֗הר ענד אלגרוב אנכרו אלחכמ׳ דלך לאן לם יכן בינה ובין אלאג׳תמאע זמאנא יגב אלצ֗הור עלי חסאבהם אלגליל פאעלמהם באלאצל פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה והכדא יפסר מן יפהם ויעקל ועגדה מהא אנסאניא: וק׳ ראינוהו בזמנו ובליל עבורו לא נראה לאנהם ראוה לילה תלאת֗ין ולם ירוה לילה ואחד ותלאת֗ין וכאן אלחסאב יוגב צ֗הורה לילה תלאת֗ין כמא אצלנא ובחק אן יצדקהם לאנהם קד שהדוה באלרויה פי וקת אלרויה וקולהם אנהם לם ירוה פי אללילה אלת֗אניה מא ילזמוא שי מן הדי לעלים צ֗עפה אבצארהם או גשאה צבאב והם לא ישערון ומן הנא יתקוא לאלגליין אלפהם אליתפסיר אלדי פסרנא לאנא לם יצדקהם אלא יכן גמליאל פי הדא אלקצה באעתקאדה אן אלהלאל צ֗הר לילה תלאת֗ין יתקדר ויתג אלי אלשמס ואכתפא לילה ואחד ותלאת֗ין ואנמא צדקהם פי אלשהאדה אלתי שהדוא ברויתה פי וקת אלרויה וגבב אלעלה לאבצארהם פי קד פי אלשהאדה אלאכירה אנהם ראוה קבל דלך פי גדוה אלנהאר ופי אלשהאדה אלת֗אניה אנהם לם יראוה בעד דלך פי אללילה אלת֗אניה מן אלשהר: ולא בין יצדה:

בחכמת התכונה יבין כל אשר אמרתי ורבן גמליאל בהיותו מדקדק בענין הזה ידע שראיתה בלילה ההוא אפשרית וקבל עדותם ראינוהו ערבית במערב ולא השגיח לאמרם שחרית במזרח לפי שהתורה לא חייבה אותנו לבקש עדות על ראית הלבנה שחרית ולא חשב כי שקר אמרו רק חשב שטעו וראו דבר דומה לירח ולא היה [הירח] לפי שראיתה בבוקר באותו היום היתה מן הנמנע כי לפעמים מצויירת באויר צורת הלבנה כאשר אמרנו וכבר זכרו זאת בתלמוד ואמרו פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית הלבנה בעשרים ושבעה בחודש וכו׳ וכאשר קבל רבן גמליאל עדותם כי נראתה הלבנה בערב בשלוה החכמים לפי שלא היה בינה ובין הקבוץ זמן יחייב הראיה לפי חשבונם הגדול והודיעם השרש פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה וכן יפרש מי שיבין וישכיל ויש לו הכרה אנושית: ואמרם ראינוהו בזמנו ובליל עבורו לא נראה לפי שראו את הלבנה ליל שלשים ולא ראוה ליל שלשים ואחד והיה החשבון מחייב ראיתה ליל שלשים כפי העיקר אשר פרשנו והיה מן הדין שיאמינום לפי שהעידו על ראיתה בעת הראיה ואמרם שלא ראוה בלילה השני לא חייבו כלום בזה כי אולי חלשה ראית עיניהם או כסה אותה ערפל ולא הרגישו ובזה יקיים לקושיה הבנה הפירוש אשר פרשנו כי לא האמינם רבן גמליאל שנית במעשה הזה בעבור שחשב כי הלבנה נראתה ליל שלשים ונעלמה לאחר חשבה אל השמש ונסתרה ליל שלשים ואחד אבל האמינם בעדותם אשר העידו בראיתה בעת הראיה ושם בחולשת עיניהם סבת אמרם במעשה הראשון כי ראוה לפני זה באותו היום שחרית ובמעשה השני כי לא ראוה אחר זה בלילה השני מן החדש כמבואר יפה:

אלריאצ'ייה התי יאכ'ד מנהא חט'א אן לא יכון כלאמי פי ידה מחיר ביד כסיל:

אשר לקח מהן מנה יפה אם לא יהיה [כן] מאמרי בידו מחיר ביד כסיל:

ח זמנו הי לילה ת'לאת'ין מן אלשהר אלמאצ'י ושלא בזמנו לילה ואחד ות'לאת'ין אלת'י הי לילה ראש חדש צ'רורה סוא צ'הר אלהלאל או לם יצ'הר ותנא קמא יקול ועלי אנהא לילה ראש הדש צ'הר או לם יצ'הר לא בד מן קדוש ההדש ורבי אלעזר יקול ליס ילזם קדוש ההדש עלי כל חאל לקולה וקדשתם את שנת החמשים שנה שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש הדשים יעני אן ליס קדוש כל הדש לאזם והלכה כרבי אלעזר בירבי צדוק:

ח זמנו היא ליל שלשים מן החדש העבר ושלא בזמנו ליל שלשים ואחד אשר היא ליל ראש חדש בהכרח בין שנראתה הלבנה בין שלא נראתה ות"ק אמר אף שהיא ליל ראש חדש בין שנראתה הלבנה בין שלא נראתה צריך להיות קדוש החדש ורבי אלעזר אומר קדוש ההדש אינו מצוה בכל ענין לפי שאמרה התורה וקדשתם את שנת ההמשים שנה (ויקרא כ"ה י') שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים ר"ל שאיננו חיוב לקדש כל חדש והל' כרבי אליעזר בירבי צדוק:

ט כאן יצוור פי אללוח מקדאר אלצ'ו אלד'י יכון פיה וצ'ע אטראפה מן גהאת אלאפק וכת'יר מא יצוור אלמנגמון ד'לך ולעלך תט'ן פי קו' ראינוהו שהרית במזרח וערבית במערב מא יט'נה אלגהאל אנה צדקהם פי אלקולין גמיעא וכאן ענד רבן גמליאל ממכן אן ירי אלקמר פי אלמשרק קבל טלוע אלשמס ופי ד'לך אלנהאר בעינה יט'הר פי אלמגריב בעד גרוב אלשמס לאן הד'א ממתנע גאיה אלאמתנאע לא יצח בונה ולא עלי חאל ולא יצדק הד'א אלא רגל עאמי כאמל אלעמומייה לא יהם מן אלפלך אלא כמא יהם מנה אלת'ור ואלחמאר ואכת'ר מא אוקע פי תכייל הד'א קולהם פי אלתלמוד אמר להם רבן גמליאל כך מקובל אני מבית אבי אבא פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה ומעני הד'א אלכלאם אן אלזמאן אלד'י בין אגתמאע אלשמס ואלקמר ובין רוייתה יכ'תלף אכ'תלאפא כת'ירא בחסב סרעה אלקמר ואבטאיה ובחסב ערצ'ה פי אלשמאל ואלגנוב ובחסב טול מגארב אלברג אלד'י הו פיה וקצר מגארבה ובהסב אכ'תלאף חרכה אלשמס איצ'א וען הד'א אלאכ'תלאפאת כלהא אלתי תוגב קצר אלזמאן אלד'י מן אלאגתמאע אלי אלצ'הור

ט היה מצייר בלוח שיעור האור אשר בלבנה ונטית קרניה לרוחות האופק ובעל התכונה מצייר זה הרבה ואולי תחשוב בענין אמרם ראינוהו שהרית במזרח וערבית במערב כאשר יחשבו הטפשים כי האמינום בכל דבריהם והיה אפשר לדעת רבן גמליאל שתראה הלבנה במזרח קודם נץ החמה ותראה במערב באותו היום עצמו אחר שקיעת החמה לפי שזאת נמנעת בתכלית המניעות לא תהיה בשום פנים ולא בשום ענין ולא יאמין זה כי אם אדם טפש בתכלית הטפשות אשר לא ירגיש מן הגלגל רק כאשר ירגיש ממנו השור וחמור ורוב מה שהביא לסברה זו הוא אמרם בתלמוד אמר להם רבן גמליאל כך מקובל אני מבית אבי אבא פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה ופירוש המאמר הזה הוא כי [שיעור] הזמן אשר בין קבוץ השמש והירח ובין ראיתה משתנה שנוי גדול כפי מהירת הירח והתמהמותו וכפי רחבו בצפון ובדרום וכפי ארך מהלך המזל אשר היא בו וקצר מהלכו וכפי שנויי תנועת השמש גם כן ועל השנוים האלה כלם אשר יחייבו קוצר הזמן אשר בין הקבוץ והראיה או ארכו אמר פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה ומי שהתעסק

אן אצל דיננא מבני עלי רוייה פאן לם
יט'הר אלהלאל אכמל ת'לת'ין יומא לאלשהר
אלמאצ'י ונצוץ אלמשנה ואלתלמוד ומעשיות
כת'ירה ממא גראת פי הד'י אלגרץ' עלי
מרור אלסנין כלהא תשהד בצחה הד'י וקאל
אללה החדש הזה לכם ראש חדשים ונא
אלנקל אלצחיח מלמד שהראה לו הקב"ה
למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה
וקדש ואנמא כאן אעתמאדהם עלי אלחסאב
הל יט'הר או לא יט'הר כמא ביינת לך לא
אן יעתמדוא עלי אלחסאב וקט ויעמלון ראש
חדש באלחסאב אד'א אעטי אנה יט'הר
וסוד העבור שהראה לו הקב"ה בסיני הו
הד'ה חסאב יעלם בה מקדאר קוס אלרוייה
עלי אלתחקיק אלד'י אהל אלתעדיל מן
גמיע אלמלל ואלפלאספה מכ'תלפין פיה
אלי הלם גרא ולא יבין ענדהם מקדארה
עלי אלתחקיק ואנמא הד'א אלחסאב אלד'י
פי אידינא אליום פהו גז מן ד'לך אלחסאב
ובדאתה לאנה תאריך' אלאג'תמאע אלוסט
פקט וסאבין לך פי תאליף מפרד מעני
הד'י אלעבור אלד'י באידינא ומא אלמקצוד
מנה בדלאיל ביינה לא ינכרהא אלא מן
גצ'ה נהלא לאן מעט'ם אלנאס בל כלהם
מא ענדהם גיר צנאעה אלגמע פקט אעני
גמע עדד אלי עדד ויט'ן אנה צאר בעלם
עט'ים ולא ידרי לא מעני ולא מקצד הל
הו עמל יטאבק אלרוייה אם לא ולמא
תביין לבעץ' אלחד'אק אנה לא יטאבק
אלרוייה בונה צאר אלי מנאכ'דה אלרבאן
ויקול אנא לא נעמל עלי אלרוייה ואלאצל
אלחסאב אלשרעי ומא וקע אלאכ'תלאף בין
אלנאס ואנכ'רת אלחקאיק אלא בעדם אלעלם
וליס יפהם מקדאר מא קלנאה ואת'בתנאה פי
הד'א אלכלאם אליסיר אלד'י תקדם ולא מא
נקולה פי ד'לך אלתאליף אלד'י נולף אלא
מן לה דין ואעתקאד וחרץ עלי מערפה
אלחקאיק ומן לא יתאלם נפסה ומכ'ירה אן
יבין קד ראין נפסה פבין כבריה פי אלעלום
אלריאצ'יה

בו אתה [המעיין] הוא כי שרש דיננו
בנוי על הראיה ואם לא תראה הלבנה
נשלמו ל' יום לחדש העבר ודברי המשנה
והתלמוד ומעשיות רבות ממה שאירעו בענין
הזה באורך השנים כלם יעידו באמיתות הדבר
הזה ואמר הש"י החדש הזה לכם ראש חדשים
(שמות י"ב ב') ובאה הקבלה האמיתית מלמד
שהראה לו הקב"ה למשה דמות לבנה ואמר
לו כזה ראה וקדש אבל סמיכתם על החשבון
אם תראה [הלבנה] או לא תראה היתה
כאשר בארתי לך לא שסמכו על החשבון
לבד ויעשו ראש חדש לפי החשבון אם
חייב שתראה וסוד העיבור שהראה לו
הקב"ה בסיני הוא דרך החשבון אשר יודע
בו קצת שיעור הראיה על האמת אשר
אנשי המחקר מכל הלשונות והפילוסופים
חולקים בה עד הנה נמשך הדבר ולא עמדו
על אמיתת שיעורה והחשבון הזה אשר
בידינו היום הוא חלק מן החשבון הזה
ותחלתו לפי שהוא חשבון קבוין האמצעי
בלבד ואבאר לך בחבור מיוחד ענין העבור
הזה אשר בידינו ומה כוונתו בראיות מבוארות
לא יכחישם אלא מי שהתנצלותו אולת
לפי שרוב בני אדם וגם כלם אינם יודעים
כי אם מלאכת הקבוץ לבד ר"ל מקבין מנין
למנין ויחשוב כי התגבר על חכמה גדולה
ולא ישיג לא ענין ולא כוונה אם היא
מלאכה תסכים עם הראיה או לא וכאשר
התבאר לאחד מן המהדרים כי לא תסכים
עם הראיה כלל חזר להכחיש הראיה ואמר
שאין אנו עושים על פי הראיה והעיקר
הוא החשבון התורני ולא נפלה המחלוקת
בין בני האדם והכחישה האמת אלא בהעדר
החכמה ולא יבין שיעור דברינו ותועלתם
במאמר הזה הקצר אשר כתוב למעלה ולא
דברינו בדברי אשר נזכר אלא מי שהוא
בעל דת ואמונה וחריצות בידיעת
ואשר אינו מטעה נפשו ובוחן
נפשו שנים רבות בחכמות ה

ומערפתהא לא תצח אלא בצ'רוב כת'ירה מן אלעלום באלבראהין ואלהייה פכאנו יעדלון אלקמר פי כל שהר ויעלמון הל יראו או לים יראו במא יונבה אלתעדיל אלצחיח פאן עלמו אנה לא יראו לא ילתפת לקול מן יקול אנה ראה לאנה שאהד זור ואן עלמוא אנה ואגב אן יצ'הר מן טרק אלתעדיל טלבוא אלשהאדה ברוייתה לאנה קד ימכנה רוייתה מן טריק אלהייה לכנה יסתרה אלסחאב או יכון אלגו גיר צאפי או אלמוצ'ע אלד'י יבצר מנה מנכ'פצ'א פלא יראו פימתחנוהם הל שהאדתהם ברוייתה באטל בהד'א אלוגה אלד'י ד'כרי וד'אלך אנהם יעדלונה ויעלמון פי איי נהה הו ערץ' אלקמר הל פי אלשמאל או פי אלגנוב וכיף תכון וצ'ע אטראפה מן נהאת אלאפק ומקדאר מא יראו פה מן אלצ'ו וכם יכון ארתפאעה פי ראי אלעין ואן שהדוא בשאהדה מטאבקה למא תונבה אלהייה קטעו בשהאדתהם אד'א כאנוא עדלוא כמא ביינא ואן קאלו מת'לא אנהם ראוה מאילא ען טריק אלשמס נחו אלשמאל וכאן ערץ' אלקמר גנובי עלם בלא מהאלה אנהם שהוד זור ולים ית'בת בטלאן שהאדתהם פי קולהם כמה היה גבוה אלא אד'י אכ'תלף אלשאהדאן פי מקדאר ארתפאעה אכ'תלאפא כת'ירא אמא אד'י קאלו כלהם מקדאר עשרה אד'רע כאן ארתפאעה או קאלו כלהם מקדאר מאיה ד'ראע כאן ארתפאעה פלים ית'בת בשי מן הד'א בטלאן שהאדה אלשהוד לאנא נקול הד'י אלמקדאר כאן ארתפאעה פי ראי אעיאנהם: ועלי הד'י אלאצול אלתי ד'כרת לך כאן ונה אלעמל פי רוייה אלאהלה ואנא לאעגב מן שכ'ץ יכאבר אלעיאן ויקול אן דין אליהוד לים מבנייא עלי רוייה אלהלאל אלא עלי אלחסאב פקט והו יצדק הד'ה אלנצוץ כלהא ומא ארא קאיל הד'א אלקול יעתקדוה ואנמא כאן גרצ'ה פי הד'א אלקול ארדאד כצמה באי ונה אתפק בבאטל או בחק אד' לם יגד מכ'לצא מן צ'רורה אלאחתגאג ואלד'י תעתקדה אנת יא הד'י

כי אם במינים רבים מן החכמות במופתים והתכונה והיו מחשבים [עניני] הלבנה בכל חדש והיו יודעים אם תראה או לא תראה כפי אשר חייב החשבון האמתי ואם ידעו כי לא תראה לא היו חוששים לדברי האומר כי ראה אותה לפי שהוא עד שקר ואם ידעו כי מדרך החשבון תראה בהכרח היו מבקשים העדות על ראיתה לפי שראיתה כבר אפשר מדרך התכונה אבל העבים מכסים אותה או האויר בלתי זך או המקום אשר רואים אותה משם נמוך ולא תראה והיו בודקים אותם אם עדותם על הראיה כוזבת בפנים האלה אשר זכרנו וזה שהם היו מחשבים ויודעים באיזה צד הוא מקום הלבנה אם בצפון או בדרום ואיך תהיה נטית קרניה לרוח מן רוחות האופק ושיעור האור הנראה ממנה וכמה גבהה לפי ראות העין ואם העידו עדות מכוונת למה שמחיבת התכונה קבלו עדותן אחר שהיו מחשבים כמו שבארנו ואם אמרו דרך משל כי ראוה סרה מדרך השמש צפונה ומקום הלבנה היה בדרום נודע בלי ספק כי עדי שקר הם אבל לא נתבטלה עדותם באמרם כמה היה גבוה אלא אם שנו העדים בשיעור גבהה שנוי גדול אך אם כלם אמרו כי שיעור גבהה היה עשר אמות או כלם אמרו כי שיעור גבהה היה מאה אמות לא נגזר בטול עדות העדים כלום בזה לפי שנאמר זה היה שיעור גבהה לפי ראות עיניהם: ועל השרש הזה אשר זכרתי לך היה דרך החקירה בענין ראית הלבנה ואני תמהתי מאיש יכחיש הראיה ויאמר כי דין היהודים איננו בנוי על ראית הלבנה כי אם על החשבון לבד והוא מאמין בכל הכתובים האלה ואינני רואה כי האומר הדבר הזה מאמין בו אך מחשבתו היתה בדבר הזה להשיב אחור בעל דינו באיזה דרך שיזדמן לו בכזב או באמת כיון שלא מצא דרך להמלט מן חבלי הויכוח ואשר תאמין

ט קד ביינא לך פי אלסארם מן פסחים אנה חית מא גא לפט מועד יריד בה א[illegible]ילו בשבת:

ט כבר פרשנו לך בששי מן פסחים כי בכל מקום שתביא מלת מועד רוצה בה אפילו בשבת:

פרק שני.

א אלתקדיר אם אין בית דין מכירין זוג זה שהעיד על ההדש משלחין אנשי ה[illegible]קום עמו זוג אחר להעיד שזוג זה כשר הו[illegible]א תֿם אכֿבר באלסבב אלדי מן אגלה ל[illegible] תקבל אלשהאדה אלא מן מעלום או מ[illegible]רוף בה פקאל בראשנה וכו׳ כאנו אלכותים יע[illegible]רון שהוד זור ישהדון באלרוייה:

א הדין הוא אם אין בית דין מכירין זוג זה שהעיד על החדש משלחין אנשי המקום עמו זוג אחר להעיד שזוג זה כשר הוא ואחר [שפסק הדין] הודיע הסבה אשר לא תקבל העדות בעבורה כי אם מן הידוע או מי שמכירין בו ואמר בראשונה וכו׳ הכותים שכרו עדי שקר להעיד על הראיה:

ב כאנו אלכותים יגיירון פי אלגבאל פי ניר אלוקת פכאן ראא אלתגייר יניר ויטֿן אן מן ירושלם בדא אלתגייר:

ב הכותים היו משיאין משואות על ההרים שלא בזמנו והרואה המשואות סבור שמירושלם התחילו המשואות:

ו הדא כלה ביין ואצֿח וקד תקדמה לך אצל הדה אלהלכה אלאכֿירה פי אלפרק אל[illegible] ראבע מן עירובין:

ו כל זה מבואר ומפורש ושרש ההלכה הזאת האחרונה כבר נזכר בפרק הרביעי מעירובין:

ז לפני החמה או לאחר החמה. יריד בה אלמצֿי מנה [כאן] מן נחה אלשמס או אל[illegible]מצֿם מנה כאן מן נחה אלשמס: וקו׳ לצ[illegible]פונה או לדרומה לאן אלקמר ואלכואכב מא[illegible]ילין ען טריק אלשמס תארה פי אלגנוב ות[illegible]ארה פי אלשמאל פקד יכון ערץֿ אלקמר שמ[illegible]אלי ענד מא יהל וקד יכון גנובי: וקו׳ כמ[illegible]ה היה גבוה יריד בה כם כאן ארתפאעה על אלאפק פי ראי אלעין: ולאין היה נוטה. יע[illegible] אטראפה לאן אטראף אלהלאל הכֿתלף מח[illegible]ראתהא לאלגהאת עלי חסב ערץֿ אלבלד וער[illegible]ץֿ אלקמר ומוצֿעה מן פלך אלברוג: וכמ[illegible]ה היה רחב. לאן אלהלאל איצֿא יכֿתלף מק[illegible]דארה ענד מא יהל עלי קדר קרבה ובעדה מן [illegible]אלשמס: ועלל הדה אלאכֿתלאפאת כלהא ומקדאתהא

ז לפני החמה או לאחר החמה. ר״ל אם [יהיו] חלק הלבנה המאיר מצד השמש או חלקה המכוסה היה מצד השמש: ואמרם לצפונה או לדרומה לפי שהלבנה והכוכבים סרים מדרך השמש פעם לדרום ופעם לצפון ויהיה רחב הלבנה בהראותה פעם צפונה ופעם יהיה תימנה: ואמרם כמה היה גבוה ר״ל כמה היתה עליתה על האופק כפי ראות העין: ולאין היה נוטה. ר״ל קרניה לפי שנטית קרני הלבנה לנכח הרוחות משתנה לפי רחב המדינה ורחב הלבנה ומקומה בגלגל המזלות: וכמה היה רחב, לפי ששיעור הלבנה בהראותה משתנה גם כן לפי קרבתה או ריחוקה מן השמש: וידיעת סבות כל השנים האלה לא תשלם

ערף יום ראש השנה בגלבה אלאמכאן
וכאנו יכרגון עלי תשרי ליעלם ראש השנה
באלחקיקה לאנה ימכן אן יכון אלול ל'
יומא:

שאלול לרוב כ"ט יום וכאשר יד
חדש אלול נודע יום ראש השנה ו
חזקה והיו יצאים על תשרי למען יח
השנה ידיעה ברורה כי אפשר שיה
ל' יום:

ד אלשהוד אלדי ירון אלהלאל הם אלדין
מחללין את השבת אן כאנו עלי בעד מן
ירושלם כמא יבין פי מא בעד ונץ אלתורה
הו מוסף של כל חדש וחדש:

ד העדים הרואים את הלבנה הם
את השבת אם הם רחוקים ו
כמו שיתבאר לקמן ולשון התו
מוסף של כל חדש וחדש:

ה בעליל ביין צ̇אהר וד̇אלך אן יכון קד
הל כביר פי צפא אלגו מרתפע ען
אלאפק חתא יראה אלנאס כלהם לאנה קד
יט̇הר כ̇פי נדא קריב מן חמרה אלשפק חתא
לא ידרכהו אלא חדיד אלבצר יקול ר' יוסי
אד̇א כאן ביין קד ראה אלנאס פי כל מוצ̇ע
פקד ראי פי ירושלם ולא יחתאג לאולאי
אלשהוד פלד̇אלך אין מחללין את השבת
ואין הל' כר' יוסי:

ה בעליל נראה בהיר וזה אם מא
בזכות האויר גבוה מן האופק '
יראהו כל אדם כי לפעמים אור
מאד בהיותו קרוב לאדמימות
הערבים עד אשר לא ישיגהו רק חו
אמר ר' יוסי אם הוא גלוי כבר
הלבנה לאדם בכל מקום וכבר
בירושלם ואין צורך לאותם העו
אין מחללין את השבת ואין הל' ו

ו אנמא פעל ד̇לך לאנה רא אלשהאדאת
אלתי ענדהם גיר מפידה וקאל לה רבן
גמליאל אנה ואן כאנת הד̇ה אלשהאדה
גיר מפידה קד רב מא יכון ענד אחדהם
פי אלמסתאנף שהאדה מפידה פי הלאל
ת̇אן ולא יגינא לתודיתהא למא לם יסמע
מן כלאמה פי אלמאצ̇י והל' כרבן גמליאל:

ו הנה עשה זאת לפי שראה
בלתי מועלת ואמר לו רבן גמ
אף על פי שהיתה העדות הזא
מועלת פעמים הרבה תהיה אחר
אחר מהם עדות מועלת על חדוש
שני ולא יבוא להעיד עליו לפי שלו
דבריו בזמן העבר והל' כרבן גמלי

ז מן יגיז עדות החדש בקרובים יסתדל מן
קול אלכתאב ויאמר ה' אל משה ואל
אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם
עדות זו תהא כשרה בכם ואלחכ' יקולון
עדות זו תהא מסורה לכם יעני רוייה אלהלאל
אמרהא מצרוף לבית דין לא לכל שכ̇ץ
יראה לה אן ינעל עיד בחסב רוייתה ואין
הל' כר' שמעון:

ז מי שמתיר עדות החודש בקרו
ראיה מן הפסוק ויאמר ה' אל
אהרן בארץ מצרים לאמר החדש
(שמות י"ב א') עדות זו תהא כש
והח' אומרים עדות זו תהא מסו
ענינו כי ענין ראית הלבנה מסור
לא לכל אדם הרואה אותה לקבו
כפי ראיתו ואין הל' כר' שמעון:

ח פתתביין אחכאם פסולי עדות ושרוטהם
פי מסכת סנהדרין:

ח דיני פסולי עדות ותנאיהם
במסכת סנהדרין:

פירוש המשניות לרמב״ם ז״ל

מסכת ראש השנה א׳ ג׳ עד ג׳ א׳

ענין קדוש החדש

נעתק מתוך כ״י אשר באוצר הספרים הנקרא בריטטיש מוזעאום

ומתורגם עברית

מאתי הצעיר מיכאל פרידלנדר.

פרק ראשון.

ג תודייה אלשהאדה ברוייה אלהלאל אנמא תכון בירושלם ומן ירושלם ירסלון בית דין אלארסאל לגמיע אלבלאד כמא סיבין: ופי בית שני ליס כאן יצומון לא עשירי בטבת ולא י״ז בתמוז אלא מן שא צאמהא או לא יצום פלדלך ליס כאן יכרגון על טבת ועל תמוז קאל אללה כה אמר ה׳ צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי וכו׳ פכאנה כ׳יירהם פי הד׳א אלאיאם אן שאו צאמו או לא יצומו וצום הרביעי הוא י״ז בתמוז לאן תמוז אלשהר אלראבע וצום החמישי ט׳ באב אלד׳י הו פי אלשהר אלכ׳אמס וצום השביעי צום גדליה וצום העשירי עשרה בטבת לאנה פי אלשהר אלעאשר ואנמא כאנו יצומון תשעה באב מע כונהם כ׳יירו פיה לתראדף אלאחזאן פיה כמא יבין פי תעניות: וקו׳ על אלול מפני ראש השנה לאן אלול פי אלאכת׳ר כ״ט יומא ואד׳א ערפוא ראש חדש אלול

ערף

ג העדת העדות בראית הלבנה לא תהיה כי אם בירושלם ומן ירושלם ישלחו בית דין את השלוחים לכל המקומות כמו שיתבאר: ובזמן בית שני לא היו מתענין עשרה בטבת ולא י״ז בתמוז רק [כל אחר] כאשר רצה היה מתענה בהם או לא היה מתענה ולכן לא היו יוצאים על טבת ועל תמוז. אמר הש״י כה אמר ה׳ צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי וכו׳ (זכריה ח׳ י״ט) והיתה הבחירה בידם בימים האלה כרצונם התענו או לא התענו וצום הרביעי הוא י״ז בתמוז כי תמוז הוא ההדש הרביעי וצום החמישי הוא ט׳ באב אשר הוא בהדש החמישי וצום השביעי צום גדליה וצום העשירי הוא עשרה בטבת כי הוא בחדש העשירי אבל היו מתענין בתשעה באב אף שהיתה הבחירה בידם על השנות הצרות בו כאשר יתבאר בתעניות: ואמרם על אלול מפני ראש השנה לפי

שאלול

ועי"ד נ' קורין מצוה קלה למצות ל"ת שענשו חמור מצד שמתעבת אותה הנפש ואינה חומדת אותה ואין מתאוה לה בשביל שהיא מאוסה וקורין לזולתה חמורה שעונשה קל מצד שחומדת אותה הנפש ומתגברת התאוה לה ויצר הרע מקטרג עליה כדגרסינן במס' מכות בסוף משנה אלו הן הלוקין (דף כ"ג) ר"ש בר רבי אומר הרי הוא אומר רק חזק לבלתי אכול הדם לא תאכלנו למען ייטב לך וכו' ומה וכו' הפורש מן הגזל ומן העריות על אחת כמה וכמה שזוכה לו ולבניו עד סוף כל הדורות. הרי אמרו על הדם קל אע"פ שהוא בכרת לפי שהוא נתעב ונאלה אצל הנזל שהיא בלאו מפני שהנפש מחמדתו וכו'. ע"כ.



(יומא דף ל"ג) אין מעבירין על המצות כי אין . . . להניח מצוה אחת שבא לידו שסובר שהיא קלה ויעסוק במצוה אחרת זולתה כסבור שהיא חמורה כי אפשר אותה מצוה שנזדמנה לו תחלה והניחה שכרה מרובה מהאחרת שהולך לעשותה ולפיכך אמרו ז"ל (סוכה דף כ"ה) כל העוסק במצוה פטור מן המצוה וגרסינן בפסיקתא (דף קכ"א מהוצאת החו' פריעדמאן) אורח חיים פן תפלס וכו' אמר רב אבא בר כהנא אמר הקב"ה לא תהא יושב ושוקל במצותיה של תורה כמ"ש ושקל בפלס הריםד) וכו' שלא תאמר הואיל ומצוה זו גדולה ושכרה מרובה אני עושה אותה והואיל ומצוה זו קלה איני עושה אותה . . . כדי שיעשו ישראל כל המצות בתום לבב שנאמר נעו מעגלותיה לא תדע. תני ר' חייא משל להי"ד למלך ששכר לו פועלים והכניסם לפרדסו ולא גלה להם מהו שכר של פרדס בשביל שלא יניחו דבר ששכרו מועט וילכו ויעשו דבר ששכרו מרובה בערב קרא לכל א' וא' א"ל תחת איזה אילן עשית א"ל תחת זה א"ל זהו שכרו חצי זהוב אמרו היית צריך להודיע אותנו איזה הפרדס נעשה ונעשה המלך הפרדס המורהה) מקצתה בטלה ומקצתה קיימת כך לא גילה הקב"ה מתן שכרן של מצות אלא החמורה שבחמורות והקלה שבקלות חמורה שבחמורות כבוד אב ואם והקלה שלוח הקן. וגרסינן במס' מנחות בפ' התכלת (דף מ"ד) אין לך כל מצוה שבתורה שאין מתן שכרה בעה"ז ובעה"ב על כן צריך אדם שיהיו כל המצות שוות בעיניו כדי שיזדרז וישתדל בעשיית כולם בכל מאודו בטוב לבב ולא יזלזל בא' מהם ואמר שע"ה בז לדבר יחבל לו וירא מצוה הוא ישולם (משלי י"ג י"ג) כלומר מה שבז למצוה בשביל שהוא חושב שהיא קלה חובל בעצמו וירא מצוה שישתדל לקיימם ישולם כלומר ישולם וינצל מכל דבר רע ומכל פגע רע. ולא יעלה על לב אדם שיש במצות מצוה קלה מצד עצמה כנגד . . . שאומרים ז"ל הוא על א' מג' דרכים. הא' שהיא נוחא הימנו לעשותה או בזמנים מועטים מבלי חסרון מבלי יגיעה. צא ולמד ממצות ציצית הרי לך מצות ציצית שקורין אותה מצוה קלה והיאך האמר שהיא קלה ואז"ל שהיא שקולה כנגד כל המצות כלן שנאמר וזכרתם את כל מצות ה' אלא שקורין אותה קלה לפי . . . כדגרסינן פ"ק דע"ז (דף ג') מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה ואמאי קרי לה קלה דלית לה חסרון כיס. ואמרינן בשילוח הקן בסוף חולין (דף קמ"ב) במה מצוה קלה שהיא כאיסר אמרה תורה למען ייטב לך מצות המורות עאכ"ו וצריך אדם ליזהר מהתרשל במצוה שיש בה טורח ודמיה מרובין כי מה ששואלין ממנו דבר קל ונמנע מלעשותוו) . . . זלזול בשואל שאינו חושש לכבודו ומי ששאלו ממנו ונמנע מלעשותו אינו מצד זלזול אלא מפני שקשה עליו . . . כדגרסינן במס' מנחות פ' התכלת (דף מ"ג) תנא היה ר"מ אומר קשה ענשו של לבן מענשו של תכלת משל למלך שאמר לב' עבדיו לא' אמר הבא לי חותם של זהב ולאחר אמר הבא לי חותם של טיט פשעו שניהם ולא הביאו איזה ענשו מרובה הוי אומר זה שאמר לו חותם של טיט.

וע"ד שנית אומרים בשביל המצוה קלה כשתעשה . . . לזולתה לפי העונש שחייב העובר עליה דאז"ל ואלו הן קלות עשה ול"ת המורות כריתות ומיתות ב"ד.

ד) זה לא נמצא בפסיקתא רק במדרש רבא פ' כי תצא.

ה) חסרון יש כאן וצריך תיקון.

ו) גם פה יש לתקן.

בעשיית המצות כתקנם שהיא דוחה כל פגעים רעים . . . בעה״ז . . . שכרה הגנוז לעה״ב והואיל ויש למצוה אחת זה הכח הגדול וזה היתרון המופלא בב׳ עולמות רצה הקב״ה לזכות מצות הרבה להרבות גמולם ולהכפיל שכרם שנאמר ה׳ חפץ למען צדקו וכ״ש בסוף משנת מסכת אבות ר׳ הנניא בן עקשי׳ אומר וכו׳. ולרבינו משה פי׳ נפלא למשנה זו ג) שיתו לבכם אלי׳, אמר כי העקרים בזאת המשנה שכל העושה מצוה אחת בכל מין התרי״ג כתקנם לשמה ממצות בוראו כדת כהונן בלי שישתתף בו כוונה לדבר אחר להתפאר בה או לבקש שכר עליה יזכה בשבילה לחיי העוה״ב והראיה על זה העיקר המעשה הידוע בפ״ק דע״ז (דף י״ח) ר׳ חנינא בן תרדיון נכנס לבקר את ר׳ יוסי בן קסמא שהיה חולה והתחיל ר׳ יוסי להוכיחו על מה שהיה מסכן עצמו ומלמד תורה ברבים בשעת השמד ואמר לו חנינא אחי אי אתה יורע שאומה זו מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו ושמעתי עליך שאתה מקהיל קהילות וס״ת בחיקך א״ל מן השמים ירחמו וכו׳ עד א״ל ר׳ יוסי יהי חלקי עם חלקך ועם גורלך יהי גורלי. הרי שנבאר מזה המעשה כי בשביל מצוה א׳ שהיה נזהר לעשותה כתקנה בשרו בטובה השלימה לעה״ב ויהיה אהוב למקום וישמע תפלתו כדגרסינן בס׳ תעניות (דף כ״ד) רבי גזר תענית נחית קמי׳ אילפי אמר משיב הרוח משיב זיקא אמר מוריד הגשם אתא מיטרא אמר ליה מאי עובדך אמר דיירנא בקושטא וכו׳ ועל כן אמר ר׳ חנינא רצה הקב״ה לזכות וכו׳ שנאמר ה׳ חפץ כלומר מאהבתו בהם רצה לצוות להם מצות הרבה כי אי אפשר שלא יזדמן לאדם בכל ימיו לעשות מצוה א׳ מהם כהקנה ויזכה להי״ה (היא ר״ת: לחיי העולם הבא). ושעור זה הפסוק וסדורו לפי זה כי הפי׳ ה׳ חפץ להגדיל תורה ולהאדיר למען צדק את ישראל ואז״ל כל ישראל יש להם חלק לע״ה שנאמר ועמך כלם צדיקים ולא תתכן זכות זה אלא למי שקבע לו מצוה א׳ ולא עבר עליה כלל ממנו ועשאה עיקר תמיד ושאר המצות פעמים מקיים ופעמים אינו מקיים אבל באותה מצוה לא נתרשל כלל כגון מי שקבל שלא יבטל תפלה בזמנה במזיד לעולם או שלא יכשול . . . שלא יבעל בעולה אסורה וכיוצא בזה וזהו ששנינו . . . פ״ק דקידושין (דף ל״ט) כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין ימיו ונוחל את הארץ. ופירשו בו כגון שייחד לו מצוה לעשותה אבל מי שלא הניח מצוה שלא עבר עליה אינו נכלל בזכות זו אבל הכתוב אומר אשר לא יקים את דברי התורה הזאת על כן חייב אדם להסתכל ולהשתדל ולהזהרז בקיום כל המצות הקלות והחמורות, והאבות ע״ה שלא נצטוו אלא בז׳ מצות ובמילה וקיימו תרי״ג כדגרסינן במס׳ יומא (דף כ״ח) אמר רב קיים אברהם אבינו כל התורה שנאמר עקב אשר שמע וכו׳ כ״ש אנחנו שנצטוינו בהם וקבלנום עלינו באלה ושבועה. הוי זהיר במצוה קלה כמצוה המורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות מצוה קלה ומצוה חמורה ששנו כאן הם ממצות עשה כי מצות לא תעשה לא שייך בהן לשון שכר ומאחר שאין שכרן ידוע לפיכך צריך האדם להשתדל במצוה שיסבור ששכרה מועט כמו מצוה שסבור ששכרה מרובה ולפיכך אמרו ד״ל

ג) לפנינו לא נמצא פי׳ הרמב״ם למשנה זו בסוף מסכת אבות רק בסוף מסכת מכות כי שם מקומה. והנה מה שמובא פה משונה בלשונו ממה שנמצא אצלנו. ואם הדרוש הוא באמת להרא״ש, יתכן כי היה לו גם במשנה זו העתקה אחרת כמו שהיה לו גם בסדר זרעים. ע׳ מ״ש הגמ׳ שי״ר ז״ל בהשחר שנה ד׳ עמוד 294. — אמנם אם הדרוש הוא לחכם מאוחר. נהיה מוכרחים לאמר כי כתב על פי זכרונו ולכן שינה והוסיף.

דרוש להרא״ש

בשכלו ובחכמתו ויהיה בכל דרכיו משכיל ידע העת הנאות לכל דבר במשפט הנכון לכל חפץ כמ״ש כי לכל חפץ יש עת ומשפט (ע׳ קהלת נ׳ א׳ וי״ז).

אף על פי שזה הפירוש מקובל לדעת וראיה לו מפי׳ שעושים חדשים גם ישנים ויותר מהמה בני הזהר כי אין טעמו דבק בטעם הפסוקים שלפניו. אבל לפי סמך הפסוקים וחבורם יתבאר ההפך כי להערה התורנית יתרון מהערה השכלית. והיא שראוי לאדם שיסמך וישען עליה ולא ישען על בינתו. למעלה מזה הפסוק אמר אני פי מלך שמור וגו׳ והולך ואומר עד ועת ומשפט ידע לב חכם. והנני מפרש הפסוקים על הסדר. מתחלה רצה להזהיר על שמירת מצות המלך האנושי וזה ישימנו להתבונן בשמירת המלך האמיתי . . . ולכן אמר אני מזהירך לשמור פי המלך ושימהו לנגדך תמיד ועל דברת שבועת האלהים כלומר רק לא תמרה פי התורה שנשבעת עליה בסיני ואחרי כן אמר אל תבהל מפניו תלך וצוה להשלים חפץ המלך ורצונו ושלא לשנות מצוותו וגם צווך לעמוד לפניו אל תבהל ותמהר ללכת לפניו ואל תעמוד בדבר רע הזהר שלא לעמוד בדבר רע והזהר שלא לעמוד בדבר שהוא רע בעיניו כי כל אשר יחפוץ יעשה מעשהו ואמרתו ישלים ובידו ימלא ואין להשיב. ונוכל גם לפרש זה הפסוק לנגד המלך האמתי: אם נבר עליך יצרך וחטאת אל תבהל ואל תשומם ואל תחשוב כי אין לך תקוה ושלא תקובל תשובת . . . . לבוראיך ויסלח לך שנאמר יעזוב רשע דרכו וגו׳ וטעם תלך אל יבהלך . . . מהחטא לילך ולהמשך אחריו ותהיה משובתך נצחת ותתיאש מן הסליחה ותאמר נואש לא אשוב מדרכי הרעה ואל תעמוד בדבר רע כי כל אשר יחפוץ יעשה ואין מעכב על ידו לסלוח באשר דבר המלך שלטון בעבור כי מקים אשר דבר המלך ודתו מגיע שם היכולת והשלטנות. דמלך שלטון בכאן אין התואר למלך הנזכר אלא שם השלטנות ומי יאמר לו מה תעשה. מקים על דברו ושוקד על דברו לעשות ולא איתי דימחה בידו. ואם כן הדבר במלך המדומי כל שכן במלך האמתי וע״ז אמר שומר מצוה לא ידע דבר רע ואמר כי שמירת המצות ותלמוד תורה יפרעו את האדם ממעשים רעים וממחשבה רעה והיא השיחהו ונמהר אל לבו מכל הבלי העולם באהבתה ישגה תמיד ולא ישנה בזרה עד אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. או יהיה טעם לא ידע דבר רע כמעם לא יאונה לצדיק כל און. ועת ומשפט וכו׳ אבל החכם שמתנהג על פי סברתו ושכלו ואינו משגיח בדת ושומר (צ״ל לשמור) מצות בוראו לא ישיג לדעת רק מה שיקרהו לעתו ויזהר ממה שידרך בני אדם ומשפטם ליזהר . . . בשעתו ואינו ניצול מפגעי העתידות ומקריהן וה״ש אח״כ כי איננו יודע מה שהיה כי כאשר יהיה מי יגיד לו. אבל שמירת המצוה תגן עליו מפורענות העתידה לבא עליו ויזהר ממנה. ויתכן לפרש ועת ומשפט ידע וכו׳ כי שומר מצוה וגם הוא חכם לבו מחשב תמיד בעת החשבון שיעמיד לפני המלך למשפט ורמז ז״ל בפרק במה אשה (שבת דף ס״ג) אמר ר׳ הנינא בר איבו[ס]) כל העושה מצוה א׳ כמאמרה אין מבשרין אותו בשורות רעות שנאמר שומר מצוה לא ידע דבר רע א״ר יוסי ואיתימא ר׳ חנינא בר פפא[נ]) אמר אפילו הקב״ה גוזר גזרה הקב״ה מבטלה שנאמר באשר דבר המלך שלטון וסמך ליה שומר מצוה וגו׳. בא וראה כמה העמיק והפליג

ס) לפנינו: אידו.

נ) וכ״ה בס׳ דקדוקי סופרים להרב מהר״נ ראבינאוויץ ז״ל.

דרוש להרא״ש

יסד אותו על מזלזלי התורה*)

העתקתי אני

שזח״ה.

שומר מצוה לא ידע דבר רע ועת ומשפט ידע לב חכם (קהלת ח׳ ה׳). לפי הפסוק הזה אומר כי הערה לעבודת האל יתעלה היא על ב׳ דרכים: האחד שכלית ר״ל קבועה בשכל ונטועה בדעת העיקר יציקה על עיקר בציקותו בעיקר יצירתו יעזרהו שכלו ודעתו למה שהוא מחוייב מעבודת בוראו. והדרך הב׳ הערה תוריית קנוייה בדרך השמועה על ידי הדת במלאכות ד׳ לעמו על ידי הנביא. ואחר הקדמה הזאת אומר כי ראיתי מקדמוני המפרשים חשבו כי כוונת החכם בזה הפסוק לבאר יתרון הערה השכלית על הערה התורנית ולומר כי שומר מצוה והיא המכוון בכל מעשיו לדרך הדת בלבד מבלי שמסייע בשכלו לא ידע דבר רע כלומר אינו יודע הרע והנזק שראוי להזהר ממנו כי אין נזהר אלא ממה שהזהירה התורה ממנו ואי אפשר לתורה למסור פרטי מעשה האדם ולגלול שמירת הנהגותיו. ויתכן שיעשם בלא עתם ובלא משפטם ובלא מתכונתם ויבא לו נזק מהם. וטעם משפט בכאן מלשון יכלכל דבריו במשפט (תהלים קי״ב ה׳). ועת ומשפט ידע לב חכם. אבל החכם שמסייע

---

*) העתקתי דרוש זה מתוך כ״י שלי סי׳ 11 הכולל: פי׳ הפרשיות (בתורה) להרמ״ע (נ״ל: ר׳ מאיר עראמה פי׳ על י״ד פתיחות במס׳ מגלה (היא מס׳ מנת הלוי לר״ש אלקבץ) פי׳ ישעי׳ וירמיה לר׳ מאיר עראמה (הוא הנדפס בשם אורים ותומים עם תוספות ושנויים) פי׳ כמה אגדות לר׳ לוי ן׳ חביב. דרוש להרא״ש יסד אותו על מזלזלי התורה. פי׳ פסוקים ואגדות לרמ״ע (ר׳ מאיר עראמה) לרבינו יונה ז״ל. מהרמב״ם (על אין לו להקב״ה בעולמו אלא ד׳ אמות של הלכה, לקוח מתוך הקדמתו לפי׳ המשניות). מהרי״ף (נ״ל: ר׳ יוסף פאסי). בשם החסיד הדורש (הוא ר׳ יוסף יעבץ. פי׳ איכה לר׳ יהודה נתן פרווינצאל (עי׳ מ״ש ידידי התר״א ברלינער במאגאצין שלו שנה ח׳ עמוד 115 סי׳ 27). הכ״י הוא בהרבה מקומות נמחק ונפסד. ושמתי נקודות במקום חסרון המלות. גם הוספתי מראה מקומות וקצת תקונים במאמר מוסגר. ויש לחקור אם הדרוש הוא באמת מהרא״ש (בר׳ יחיאל) או מחכם מאוחר כמו ר׳ אשר בן ארדוט בן אחותו של ר״י בר״ם עראמה או רבו ר׳ אשר ברודו וכדומה. עי׳ קורא הדורות שהר״ל ר״ד קאסעל דף ל׳, מ״ד, ומ״ה.

נחלקו על שנתגייר מהול שב"ש אומר שצריך להטיף ממנו דם ברית וב"ה אומרים אינו צריך להטיף ממנו דם ברית. ר' יצחק בר נחמן בשם ר' הושעיה הלכה כדברי התלמיד פירש הק"ע וכן פירש גם הפ"מ הלכה כדברי התלמיד כרשב"א אע"ג דר' יהודה רבו פליג עליו בברייתא כדאיתא בבבלי בפרקין, (ועיין ירושלמי יבמות פרק הערל ה"א) והדוחק נראה לכל מעיין שיכוון הירושלמי על ברייתא שהובא בבבלי ולא בירושלמי ויאמר על זה שאין הלכה באותה ברייתא שאינה מזכירה, וברור הוא שחסר בירושלמי פה וכן ביבמות מה שנמצא במדרש ב"ר פמ"ו אחר שהובא שם דברי הירושלמי ר"ש בן אלעזר אומר לא נחלקו ב"ש וב"ה על שנולד מהול שהוא צריך להטיף ממנו דם ברית מפני שהיא ערלה כבושה, על מה נחלקו על גר שנתגייר מהול שב"ש אומר שהוא צריך להטיף ממנו דם וב"ה אומרים אינו צריך, ר"א בנו של ר"י הגלילי אומר ב"ש וב"ה לא נחלקו על זה וזה שהוא צריך להטיף ממנו דם ברית ועל מה נחלקו על מי שנולד מהול וכו' ר"י בר נחמן בשם ר' הושעיה אמר הלכה כדברי התלמיד, והיינו כר"ש בן אלעזר שהוא תלמיד של ר' אליעזר בנו של ר"י הגלילי. והוא ברור.

שמעון הלוי איש הורוויץ.

מוריחנא ריחא דחינוניתא, ובכתובות ס״א ע״א אפילו תמרתא דהנוניתא, צ״ל דחנותיתא וכן הוא גירסת הערוך ערך הן ג׳ ופירש תמרים שיש להם ריח יפה) וקפיץ ר׳ חני ובירך על הריח, וכמו שאמרו ז״ל ברכות מ״ג ע״ב מנין שמברכין על הריח וכו׳ ושם נ״ג ע״א הנכנס לחנותו של בושם וכו׳ ומדויק שפיר לשון קפיץ וברך שלא רצה להנות מהריח קודם שיברך, ור׳ ירמיה אמר ליה שפיר עבדת לשיטתו לקמן ה״ו מוגמר כיון שהעלה עשן צריך לברך, ובירושלמי עם פירש מהרש״ם הגירסא סלקון למי הטתא ומביא שם בפירושו שכן מצא בספר מדויק, והן מי חטאת והיה עדיין נמצאין מי חטאת בימי אמוראים כדאיתא בנדה פ״ק מדכן בגלילה שהיו מתנהגים בטהרת הקודש כבימי הבית, וכן נראה נ״כ שהיה גירסת הרוקח ע״ש סי׳ שס״ו, ולענ״ד דלפי גירסתם נתחלקה תיבה אחת לשתים וצ״ל למיחותאי והכוונה למקום עינוג והנאה מריח בשמים טובים עיין ערוך ערך חט א׳, ולפי זה שתי הגירסות לדבר אחד נתכוונו.

ירושלמי פאה פ״ב ה״א ואינו מחובר ואין תימר מחובר הוא אפילו שרה אילן מפסיק רתנינן תמן הכל מפסיק לזרעים ואינו מפסיק לאילן אלא גדר הא גדר מחובר ואינו מחובר אין תימר מחובר אפילו שער כותש מפסיק דתנינן אם היה שער כותש אינו מפסיק אלא נותן פאה אחת לכל הדא אמרה שאינו מחובר אין תימר מחובר הוא אפילו מצד אחד מפסיק דתני אם היה שער כותש מכאן ומכאן אינו מפסיק הא מצד אחד מפסיק עכ״ל הירושלמי. וכל הרואה במפרשי הירושלמי יראה כמה מהדוחקים והגמגומים אשר העלו בפירושם גם אחרי אשר השתבשו גרעו והוסיפו על הנוסחא שלפנינו, ולענ״ד נראה להעמיד הגירסא הישנה על מכונה בדרך פשוט וברור בלי שום דוחק, והיינו דהגמרא רוצה לבאר איך הוא הדין לפי משנתינו דחשיב הדברים שמפסיקין לפיאה (כגון בתבואה וקטניות וכדומה) אם העלים מחוברים המה זה לזה למעלה, אם נחשב כשדה אחת ונותן פיאה אחת, או אם הנחל והשלולית ודרך היחיד מפסיקין את השדה אף אם העלים מחוברים למעלה, וקאמר ואינו מחובר, ר״ל דמתניתין איירי בשאינו מחובר הירקות זל״ז, ואין תימר במחובר ר״ל אם תמצא לומר דגם במחובר קאמר מתניתין דמפסיק, אפילו שדה אילן מפסיק ר״ל צריכין אנו לומר דגם בשדה אילן היכא שהן מחוברין נ״כ הגדר מפסיק, ואגן תנינן הכל מפסיק לזרעים ואינו מפסיק לאילן אלא גדר, ונחזה אגן היכי איירי גדר דמפסיק אי במחובר או באינו מחובר, וע״כ צריך אתה לומר דאיירי באינו מחובר, דאי במחובר נ״כ מפסיק גדר, הא תנינן אם היה שער כותש אינו מפסיק, וע״כ בשאינו מחובר איירי התם, וה״נ לענין הפסקות דחשיב במשנתינו ע״כ דאיירי באינו מחובר התם הוא דמפסיק, אבל במחובר למעלה אינו מפסיק, ולבסוף קאמר הירושלמי אם תרצה לומר דגם במחובר הוא מפסיק ע״כ לא תוכל לומר אלא כגון שהוא מחובר לצד השני רק מצד אחד ולא במחוברים זב״ז משני צדדים כמו שהוא גבי אילן דאם הוא מחובר רק מצד אחד מפסיק וה״נ הכא במחובר מצד אחד לא חשיב כאחד אבל במחובר משני צדדים כמו שהוא בשער כותש אינו מפסיק ודוק כי הוא ברור ונכון.

ירושלמי שבת פי״ט ה״ב תני אמר ר׳ שמעון בן אלעזר לא נחלקו ב״ש וב״ה על הנולד מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית שהיא ערלה כבושה על מה

שאמרו בברייתא הנזר, וראיה לפירושו הוא לשון המדרש וי״ר פכ״ג וז״ל ועתה לא ראו אור תנא הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה כוכבים במסילותם מזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית אמר רב הונא הדא דאת אמר בימות הגשמים ובלבד לאחר שלשה ימים, ש״מ דאבולהו קאמר רב הונא והוא ברור, גם בביאורי הגר״א סי׳ רכ״ט סעיף ב׳ ראיתי בזה דבר קשה וז״ל שם ס״ק ג׳ דהיינו כו׳ וכן פירש בסמ״ק בשם הערוך ותר״י בשם ר״ח (צ״ל בשם ר״מ) ובהג״מ וש״פ עכ״ל מה שכתב וכן פירש בסמ״ק בשם הערוך, לא נזכר שם בשם הערוך, רק הסמ״ק הביא הך כשתחזור הלבנה וכו׳ והוא מלשון הרמב״ם פ״י מה׳ ברכות הי״ח וכפירושו דמפרש הברייתא לבנה בגבורתה היינו שתחזור הלבנה בתחילת מזל טלה וכו׳ וכן בהג״מ שם הביא רק פירש הערוך ולא פירש הרמב״ם ע״ש.

ירושלמי פ״ד דברכות ה״א אימת הוא נעילה רבנן דקיסרין אמרין איתפלגין רב ור׳ יוחנן רב אמר בנעילת שערי שמים ור׳ יוחנן אמר בנעילת שערי היכל א״ר יודן אנתורדיא מתניתין מסייע לר׳ יוחנן בג׳ פרקים הכהנים נושאים את כפיהם ד׳ פעמים ביום בשחרית ובמוסף במנחה ובנעילת שערים, בתעניות ובמעמדות וביה״כ אית לך מימר נעילת שערי שמים ביום. בספר גבורות ארי להגאון בעל ש״א על מס׳ תענית ריש פרק ד׳ מביא זה הירושלמי ומפרש נמי כפירוש המפרשים שם דמלישנא דארבעה פעמים ביום דייק, דאי נעילת שערי שמים הא אינו אלא בלילה והיכי קתני ארבעה פעמים ביום, ומדחה שם פירש הרא״ש סוף יומא דמפרש לשון הירושלמי אית לך למימר נעילת שערי שמים משום דהא איתקש נשיאת כפים לשירות דכתיב לשרתו ולברך בשמו מה שירות ביום אף נשיאת כפים ביום, וכן אעיקרא דמילתא דכתב הרא״ש דאין נשיאת כפים בלילה מדאיתקש לשירות הקשה שם דהא איכא שירות גם בלילה כדתנן בריש ברכות הקטר חלבים ואברים מצותן כל הלילה ע״ש. ובמחילת כבוד גאונו לא דקדק בדברי הרא״ש ולא ראה דברי הגהות מימוני פ״ג מה׳ תפלה, והמעיין בדבריהם יראה דנירסא אחרת היה להם בירושלמי והוו גרסי „אית לך למימר נעילת שערי שמים והא איתקש נ״כ לשירות מה שירות ביום אף נשיאת כפים ביום״ וקושיתו על הרא״ש לא עליו תלונתו רק על הירושלמי לפי נירסתו, ובאמת לא על הירושלמי קשה, ולא על הרא״ש קשה, דשירות האמור כאן הכוונה על שיר של קרבן כדאיתא בערכין י״א ע״א ע״ש וזה היה דוקא ביום, ולזה כיון גם הרא״ש. ועיין בריטב״א ריש פ״ד דתענית שהביא שם הירושלמי הנ״ל בנוסח אחר ופירש אחר, והתימא על מפרשי הירושלמי שלא העירו על שינוי הנירסאות.

ירושלמי ברכות פ״ו ה״א ר׳ חני ור׳ ירמיה סלקון לבי חנוותא קפ״ן ר׳ חני וברך עליהון אמר ליה ר׳ ירמיה יאות עבדת וכו׳ עיין בפירש מהרא״פ שפירש חנותא הוא מקום שדנין שם בי דינא, ועיין בשו״ת ח״ס חא״ח סי׳ נ״ד מה שהקשה מהרי״ץ חיות מזה הירושלמי על דברי הרשב״א שכתב שאין לברך על עשית משפט, והרמ״ס השיב לו שם בארוכה ע״ש. והנה בעיקר הדברים כבר האריך בזה הגאון בעל פאת השולחן בהלכות א״י אות ל״ט ע״ש אבל באמת נראה דהירושלמי לא איירי כלל הכא מדין ברכה על הדינים, ופירש חנוותא הוא פשוט מלשון חנות שהיו מהלכין למקום החנויות שמוכרים שם בשמים ושארי מינים הנותנים ריח טוב (ואולי הוא מלשון חנוניתא דסוף סוטה אשכה תמרתא דחינוניתא וכו׳ אמר ליה

הערות אחדות.

דברי תורה אשר אמרתי לכבוד היום אשר השמש יצא על הארץ ויהי אור, בהיר הוא בשחקים.

ירושלמי פ״ט דברכות ה״ב הרואה את החמה בתקופתה ואת הלבנה בתקופתה ואת הרקיע בטיהרו אומר ברוך עושה בראשית, אמר רב הונא הדא דתימר בימות הגשמים בלבד לאחר שלשה ימים ההי״ד ועתה לא ראו אור (וסוף הפסוק בהיר הוא בשחקים ורוח עברה ותטהרם) בברכות נ״ט ע״ב הובא ברייתא זו בזה הלשון הרואה חמה בתקופתה לבנה בגבורתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית, ומפרש אביי אחמה בתקופתה אימת הוי כל כ״ח שנין וכו׳ ע״ש ועיין ערוך ערך חמה שכתב וז״ל בברכות פרק הרואה בגמרא על ההרים ת״ר הרואה חמה בתקופתה ולבנה בתקופתה וכו׳ פירש חמה בתקופתה בתחילת מחזור כ״ח שנופלת התקופה של ניסן בתחילת ליל ד׳ בכוכב שבתי כתחילת ברייתה. פירש אחר חמה בתקופתה וכוכבים ומזלות כסדרן בימות הגשמים בעת שהיו ג׳ ימים מעוננין ולא נראית חמה בהם ולא כוכבים, אותה העת צריכין לברך עליהן בעת שיתראו, וזולת זה העת לא. ירושלמי אמר רב הונא הדא דאת אמר בימות הגשמים ולאחר שלשה ימים שנא׳ ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים ורוח עברה ותטהרם. וכל הרואה יראה כי שני הפירושים שהביא הערוך מיוסדים המה על דברי הגמרא בבלי וירושלמי הנ״ל. פירושו הראשון הוא כפירש אביי על חמה בתקופתה אימת הוי כל כ״ח שנין, ופירושו השני הוא כפירש רב הונא בירושלמי הדא דתימר בימות הגשמים בלבד לאחר שלשה ימים פירש שהיו ג׳ ימים מעננין ולא היו נראים, וכאשר יטהר הרקיע ויתראו אך אז יברך עליהם. — ולפי זה נפלאים המה בעיני דברי הגהות הגרע״א בנהש״ס ברכות נ״ט ע״ב שכתב מדברי הערוך נראה שלא היה לו הגירסא ואימת הוי אמר אביי וכו׳ ע״ש, ועיין תשובות ח״ס א״ח סי׳ נ״ו וז״ל ומידי עיוני ראיתי בהנ״מ בשם הערוך ומביאו הרב ב״י לפרש כשהמאורות מכוסים ג׳ ימים בעננים לכשיתפזרו העבים יברכו, ולדידהו אין מקום לקדוש החמה הזאת שאנו נוהגים, ולכאורה צ״ע האמר אביי בברכות נ״ט ע״ב ואימת הוי אמר אביי כל כ״ח שנין, ודוחק לומר שאותן המפרשים לא היו גורסין כן בש״ס וכו׳ ע״ש וגם דבריו המה תמוהים, דאנן להלכה נקטינן בפירושא דברייתא כתלמודא דידן דפירש חמה בתקופתה הוא כפירש אביי ולא כדמפרש רב הונא בירושלמי, ומדוקדק היטב לשון הערוך שהביא בסוף דבריו מקור לפירש האחר שהביא מהירושלמי, ולא משמע ליה לפרש מאמר רב הונא רק על הרקיע בטיהרו לבד כפירש הפ״מ, אלא מפרש דרב הונא על כל מה

	p.	Abs.	C.B. p.
בנפשותם וחטאים בממונם המסכנים את הכלל ה״ו בעסק המטבע זה׳ או חצי זה׳ אודר רביעי׳ זה׳ אודר פני׳ וועלכה גמאכט ווערין ברמאית פחות משיעור הראוי להם הן אם כסף הן אם משקל עז וויא דיא מתעסק זיין בעשיית המטבעות הנ״ל אודר דיא מסייע זיין דערצו. עז וויא זיא ליוועדן כסף אודר דיע יעניגע וועלכה שון ניט ליוורן על המטבע בעצמם רק ע״י שלוחים שלהם או משותפים שלהם אודר דיא ור הלפן מעות אודר כסף אפילו דורך דיא פירדי האנד ולהלאה דז נייארט איין חשד איזט זולכש מעות אן איינים קומט דער עז ברענגט על המטבע אודר מתעסק צו זיין מיט דיא יעניגע הנחשדי׳ דז זיא המעות חלפן לצורך המטבע הן יהודים או ערלים יהיה באיזה אופן	17	2	58
שיהיה אודר ע״י סרסרים יע״ד הנ״ל אודר ח״ב הן איש או אשה בחור נער או בתולה הן אנשי מדינתינו והן אנשי קהילות ומקומם וישובים אחרים דיא זולכי מעות ברענגן למדינתינו כולם יהיו בחרמים ושמתות ונדוים ויחול עליהם כל הצ״ח כללות וארורים הכתובים בס״ת גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתובה בספר התורה הזאת יעלם ה׳ עליהם עד השמדם מהר ולא יהיה להם לא נין ולא נכד ולא שאר ולא חלק באלהי ישראל ולא בעה״ז ולא בעה״ב ונשמותם יקולע בכף הקלע ותולעתם לא תמות ואשם לא תכבה ויהיה דראון לכל דבר וה׳ לא יסלח לעוונותיהם והיראים דבר ה׳ ושומרים ממעשים הרעים האילו הקב״ה ישמריהם ויצילהם מכל צרה וצוקה ויצליחו במעשה ידיהם ויברכיהם עם כל ישראל אמן.	—	—	59 u. 60
Ernennung von Bezirkserhebern und deren Namen.	18	1	61-63
Vorladung, Verwarnung und Bestrafung eines Juden aus Bettenhausen.	19	1	64
dito aus Wannfried.	—	2	—
dito aus Witzenhausen	—	3	65
באם אחד מכ״מ יצו׳ ווירט קויפן סוסים מבמ״ו י״ץ וועלכי ב״מ יצו׳ הבן בקומן מהשררה יר״ה אונד הלוקח ווירט קומן אונד בנעהרן הנחה במקח או יטעון מקח טעות זו זאל מאן איהם לגמרי קיין הנחה טהון, רק זול צאהלין כפי המקח שפסק עם פס׳ דען על מנת כן קנה אותו הסוס דען מאן הוט עז מקדמת דנא לזין מכריז ומודיע זיין לכל דען הסוחרי׳ סוסים יודעי׳ דאש מאן קיין סוס בקומט אהני חסרון[33]).	—	4	—
מחמת שוחטים ובודקים איז איין איקליכער שוחט מחויב זיינם חבר זייני בהמות או עופות צו שחטן אונד בודק צו זיין ושכר טרחתו מבהמה גסה איין גוטן גראשין אונד מבהמה דקה ו׳ העליר ומתרנגול א׳ העליר מאווזא ב׳ העליר, איבר פעלד זול מאן דעם שוחט זיין שכר הליכה געבן.	—	5	66
Mittheilung über einen von der Judenschaft dem Vice- kanzler Gans geschuldeten Posten.	20	1	66 u. 67

	p.	Abs.	C.B.p.
Ernennung und Besoldung des שתדלן.	14	3	50 u. 51
לאב"ד דק"ק פרידבורג מוזין ב"מ יצו' צאהלין כל שנה ושנה עשרה זה' רייניש כפי הפשר שנעשה מאז ומקדם בין קהל פרידבורג ובין ב"מ יצו'[27]).	15	1	—
המנהג שהיה במדינה זו איין התן האט מוזין קאפין לאיזה נשים קרובי' נעלים ביום התונתו מהיום והלאה היה לא תהיה בקנס ה' זה' מלבד לכלתו זאל ער קאפין טופלין אונד שוך[28]). ונם המנהג שהי' עד היום הזה דען התן אנטקינן צו רייטן זול בטל ומבוטל זיין בקנס הנ"ל גם קיין פלאהר אונד ווישטוך צו געבען גם קיינע ליברייאן רק דען סרפיר אונד ליצנים[29]).	—	2	52
וגם המנהג שהיה מקדמת דנא על החתנה או ברית מילה לעשות קוליטש ולהלוק להמסוכין בסעודה הי' לא תהיה בקנס הנ"ל גם זול דער סנדיק קיין קונפעקט אודר הוניקוכן אום טיילן רק יין שרוף וצוקר אונד הוניקוכן אין דען יי"ש[30]).	—	3	53
מ"מ נעלד ביום החתונה יתן ההתן להסרפיר דהיינו מנדונית הכלה יתן מכל מאה חצי ר"ט עד שש מאות ר"ט ולא יותר אפילו אם יהיה הנדוני' יותר משש מאות.	—	4	—
לשמש המדינה יותן השכר טרחתו כל שנה ושנה שלשה זה' העסיש וכל שוק קאסל אם יהיה שמה וישמש לפ"ם יותן לו חצי ר"ט ומכל פרסה שילך לתבוע נתינות או בשארי עסקי ב"מ יצו' ינתן לו שכר הליכתו ד' לביניי[31]).	—	5	54
Der Land-Erheber muss an den Versammlungstagen vor den Revisoren Rechnung ablegen	16	1	54
ebenso zu jeder andern Zeit auf Verlangen der Vorsteher; es muss ihm dies jedoch 30 Tage vorher mitgetheilt werden.	—	2	55
Die Juden der Grafschaft Schwarzenfels sollen mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zum Anschluss an die hessische Judenschaft gezwungen werden.	—	3	55 u. 56
Für eine Ausgabe bis zu drei Thalern לצורך צדקה ומצוה genügt ein Beschluss von zwei Vorstehern; Ausgaben von 3 bis 6 Thalern dürfen nur nach Beschluss von drei Vorstehern erfolgen.	—	4	56 u. 57
Die Vorsteher dürfen mit dem Empfänger des Geldes nicht verwandt sein.	—	5	57
מאחר שיש לחוש לתקלה הי"ו הוט מאן כרוז הלז לוזן ע"י השמש משה מכריז זיין ביום הוועד שפנגיבורג סיון ת"ן וכן יוכרז בכל המדינה.	17	1	—
מי שבירך[32]) אבותינו א"י הוא יברך את כל הקהל הקודש הזה ואת כל הקהל הקודש הדרים במדינת העסין חוץ מן האנשים הרשעים	—	2	58

	p.	Abs.	C.B. p.
בכל מקום שיש שם קיבוץ קהל ביחד והולכים לביה״כ זולין זיא כ״ד מתקן זיין באותו מקום לצרכם וואש גיט ווידר דיא תקנות זיין כדי לצאת ידי שמים אונד הבן מאכט לכוף ולגנוש למי שיעבר בכל כפ״י.	10	3	—
אם דר יהודי בישוב אחד זול איהם קיינר פרעמדר מישוב אחר הויזירן געהן עם הסחורה וכן קיין בשר טראגן אין דאש ישוב למכור רק כל שלשים יום יום אחד אבן שארי מו״מ עם בהמות וסוסים או לקנות גארן אינו יכול למחות[25]).	—	4	37
Ueber die Vertheilung der „Pletten".	11	1	37 u. 38
- - -	—	2	—
- - -	—	3	39
Ueber die Reihenfolge beim Aufrufen zur Thora.	—	4	—
חהנים במדינה או הויז למדינה הבאים בפעם ראשון לק״ק וויצנהויזן. באשר הוא דר שם האב״ד יתן להבהורים מכל מאה מסך הנדן הגדול רביעי׳ זה׳ רייניש, ובאם שהחתן נקרא לתורה בשבת יתן לפחות לצדקה חצי ליטר׳ שעוה ויש רשות לבעל סנן במקום ההוא לקרותו לתורה או לא, אבל באותו המקום שהוא דר שם ההתן יתן בפעם ראשון לנערים שבאותו מקום מכל מאה חצי ק״ש ושם הוא חיוב לקרותו לתורה בפעם הראשון והנערים יקנו לו גלילה.	—	5	40
Gebühren der Ehevermittler.	12	1	41
- - -	—	2	42
מנהג קדמונים במדינה זו להגביל יום הוועד לכלל ב״מ יי״ן בידיעת וברשיון השררה יר״ה לאחר שעברו שליש שנים במקום הממוצע לפרנסי המדינה יצו׳ כדי לעשות רשימה הדשה כ״א לפי ערכו על כסף מעות השייך להשררה יר״ה מידי שנה בשנה ולמכור אותה הרשימה ליד נזבר הממונה על כך משררה יר״ה וגם כדי לעשות ערבות הדשות לכל אחד ואחד במדינה ולקבל האב״ד המדינה ונובה מדינה ולעשות פרנסים ורואי חשבונות ובעלי מעריכים ולתקן כל דבר ודבר על מכונו וכל המסרב מלבא לכל היותר ביום השני של היום הוועד לאחר חצות היום יתן להוצאות היום לאותן הבאים בזמנו כפי ראות עיני פו״ה יצו׳ אם לא באמתלא גמורה ובעדות ברורה.	—	3	43
Bestimmungen über die Ernennung der Rechnungsrevisoren.	13	1	44
Pflichten und Rechte derselben.	—	2	45
Bestimmungen über die Wahl der Landvorsteher. Die im Jahre 1659 ernannten bleiben Vorsteher für Lebenszeit[26]).	—	3	45 u. 46
Wahl der Vorsteher für die Jahre 1690 bis 1693. Namen derselben.	14	1	47 u. 48
	—	—	49
Ernennung des Landerhebers, dessen Gebühren und eventuelle Schadloshaltung.	—	2	—

	p.	Abs.	C.B.p.
משרת או איש נכרי דער במדינה באיזה ישוב או קהלה איז שלשים יום אונד הוט געלד זול ער נושא בעול זיין כאחד מבני העיר בכל דבר.	8	2	—
אותן בעלי בתים מב״מ הנכרזין באיסור הן ע״פ אב״ד או ע״פ פרנסי המדינה כל זמן שהם באיסור שהישה ובדיקה שלהם אסור ואם יעדרו ע״כ יכשרו כליהם לפני עדים ואם יאהרו באיסור משלשה ימים ולא ישגיחו באיסור יוכרזו בכל בתי כנסיות שלא ליתן להם לינת לילה ובאם איינר ווירד אין איסור בלייבן שלשים יום זו זאל מאן איהם מחרים ומנדה זיין בכל המדינה ואותן הב״ב חביריו וועלכי זיך ניקש משגיח זיין אונד איהן ניט הלטן באיסור זול מאן קנסן, ועונש יענשו לפי תואר הענין[21]).	—	3	29
אחד הדר במקום שיכול לשכור מלמד לבניו עם חבירו מחויב לשכור מלמד לבנו עד שיהיה בן ארבע עשר שנים.	—	4	30
שנים או שלשה או יותר הדרים בישוב אחד וצריכים למלמד תנוקת אין רשות לאחד מהם לשכור מלמד לבניו לבד לעצמו רק יתן לחבירו הצריכים למלמד גם חלק בהמלמד כדי שילמדו בניהם ג״כ ולא יפרוש מהם רק ישכור עמהם ואם יש לאחד מהם בנים ללמוד ואין ידו משגת לשכור מלמד לבד יסייע לו בני מתא אע״פ שאין להם בנים ללמוד.	—	5	31
קהלה במדינה שיש להם אתרוג בפני עצמם, או עם אנפיה׳ או איזה ישובים במדינה הסמוכים זו לזו שיש להם אתרוג ביחד יגבו המעות האתרוג מכל אחד ואחד קודם י״כ כדי שיהא מוכן ומזומן כדי שלא יבואו מתוך כך לידי מריבה וקטט כמו שנעשה כמה פעמים וכדי שלא יעבור אחד על מצוה בלי נטילת לולב ואתרוג וכמעשה שהיה מקדם. ומי שיעבור על כך שלא יתן חלקו ממעות אתרוג קודם י״כ אל יוציא אותו בי״כ בתפילה[22]).	9	1	32
והמסרב ועובר על מצוה זו בלי נטילת לולב ואתרוג או בני הקהלה או בני ישובים המסרבים מליתן האתרוג ליחיד המצורף עמהם ורוצה ליתן להם הלקו המגיע לו ומתוך כך יבטל המצוה אזי יתן המסרב קנס הצי להשררה יר״ה המשה זהו׳ מלבד שארי עונשים והרפות וביושים, ומי שהוא עני ואין ידו משגת ליתן הקנס ענוש יענש באיסור שח״ו והפרשה.	—	2	33
Veranlagung der Wittwen zu den judenschaftlichen Abgaben, dem Silbergeld etc.[23]).	—	3	34
Veranlagung der Waisenkinder.	—	4	35
Veranlagung erwachsener Knaben, die im Hause ihres Vaters sind und eigenes Vermögen haben zu Abgaben und „Pletten“[24]).	10	1	—
הרואה דבר איסור מחבירו או דבר רע ועבירה ח״ו המכונה בשם ישראל מחויב להגיד לאב״ד כדי להפרישו מאיסורו ואם יבוקש הדבר ונמצא ונעשתה הדבר וגו׳ אזי העובר מחויב לשלם להמגיד שלוחו והוצאתו.	—	2	36

	p.	Abs.	C.B. p.
לכבוד הדרשה ביום הנ״ל הוט הנ״מ על פקודתינו גליפֿרט לאב״ד הנ״ל ששה ר״ט.	5	5	21
Verpflichtung des Landrabbinen beim Tode eines רה״ב (Familienhauptes), der unmündige Kinder hinterlassen, an Ort und Stelle für Bestellung von Vormündern und Ordnung der Hinterlassenschaft Sorge zu tragen. Gebühren hierfür. —	6	1	22
עס זול קיין אב״ד במדינה אויף גנומען ווירדן דער קרוב פס:ל לעדות איז לפרנס אחד או קרוב כנ״ל לשני ב״ב שיש להם ערך מאלף ר״ט ולמעלה אע״פ שאינם פ״ס.	—	2	23
באם האב״ד ני״ט בעצמו קומט על שוק קאסל יביאו לפני הדיינים כל דבר קטן ודבר קשה יביאון לפני האב״ד יצו׳[18]).	—	3	24
שכר סופרות לסופר מדינה משטרות יהי׳ מה שיהי׳ מכל שטר אחד ק״ש ומכתובה חצי ר״ט רק מכתובה יהי׳ השכר לאמצע לאב״ד החצי׳ והחצי׳ להסופר[19]).	—	4	—
באם האב״ד בצירוף יחידי פרנסי מדינה יעשו וירשמו לאחד מב״מ יצו׳ לסיועת בתו הכלה או לקרובו ויחתמו בחתימת ידיהם יקוים בכל תוקף	—	5	—
ועוז ומי שיסרב ולא יתן כפי הרשימה יתן קנס חצי להשררה יר״ה כפי שנרשם ברשימה ליתן אך לא יעלו על הרשימה הקרובים רק שהם שני בשלישי ולא שלישי בשלישי עם הכלה או עם הקרוב ההוא.	—	—	25
המלוה מעות על בית דירה לדור בתוכו יתן מהחצי ממה שהלוה עליו והיינו דוקא באם שידור בתוך זה הבית בנביית הריבית שהלוה עליו אבל אם הלוה על הבית ולא דר בתוכו מחויב ליתן מהמעות במלואה[20]).	7	1	—
Die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen darf nicht vertheilt werden, bevor sämmtliche von derselben bis zum nächsten Versammlungstage zu entrichtende Abgaben hinterlegt sind, resp. ein Bürge für dieselben bestellt ist.	—	2	26
Auch muss sich ein Vorsteher an Ort und Stelle stets davon überzeugen, dass die Hinterlassenschaft den Angaben des Verstorbenen über die Höhe seines Vermögens entspricht. Gebühren hierfür. —	—	3	27
באם שיבא אחד ויאמר חבירו הוט מיר מסינ גבול נוועזן אודר אייני מסירה של שקר נמאהן לפני ערלים וכה״ג אע״פ שלא יש לו ע״דים הנתבע מחויב לשבע בנק״ה והכל לפי ראות עיני אב״ד או פס׳ יצו׳.	—	4	28
לכ״ד דיני בושת זולין דוקא שני פס׳ הכשרים להתובע ולהנתבע דע״ר ב״יא זיין בזכל״א ובזבל״א.	8	1	—

	p.	Abs.	C.B.p.
שכר גיטין וחליצה העושר לפי עושרו והדל לפי ענייתו יתן לאב״ד שכר טרחתו לפי טרחתו.	3	8	12
Ueber die vom Kläger zu zahlenden Gebühren für Vorladung eines Verklagten vor den Landrabbinen.	—	9	13
האב״ד יש לו רשות לעשות פשרה בין שני הבעלי דיני׳ אם אחד מחויב שבועה עם הדין בעל כרחם כדי שלא ישבע עד שני ר״ט באם יראה בעיניו.	4	1	–
האב״ד הוא אבי יתומים למנות להם אפטרופסי׳ הישרים וראוים בעיניו וכל שנה ושנה יקבל מאפטרופסי׳ חשבון צדק[13]).	—	2	14
Der Landrabbine soll in Witzenhausen eine ישיבה halten.	—	3	–
Zur Unterhaltung der Schüler soll die Judenschaft jährlich 85 Thlr. beitragen. Bestimmungen über Aufnahme der Schüler	—	—	15
וכן נזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה באם אחד מב״מ יי״ן ווירד בנעהרן ליתן לו לסיועת שכר לימוד בניו הקטנים, וועלכר הוא נושא בעול משא מלך ושר במדינה נוועזן ועכשיו ירד מנכסיו זולין שני פס׳ איהם איין כתב געבן בהתימות ידיהם אן הג״מ ליתן לו לסיועת בניו לשכר המלמד שלשה ק״ש ואותן נ׳ ק״ש ישלם הג״מ למקרי דרדקי שלו[14]).	—	4	16
וכן אם יבא אחד מב״מ יי״ן שהי׳ נושא בעול כנ״ל מקדמת דנא ויבקש לסייע לו להכנסת כלה בתו שלו יש רשות לשני פס׳ ליתן לו כתב לנ״מ עד שלשה ר״ט[15]).	—	5	17
Ueber das Recht der Parteien sich selbst einen Beisitzer zu wählen.	5	1	18
ביום הוועד של כלל ב״מ יי״ן הי״ן הי״ל קבלנו עלינו ועל כל ב״מ יי״ן הגאון אב״ד כמהור״ר וואלף מרויב להיות אב״ד ומ״ץ שלנו במקדם מהיום עד כלות שלש שנים רצופים ושכר הרבנות יהי׳ במקדם מאה ר״ט מלבד בית דירתו בחנם וגם מסים וארנונים יהי׳ מה שיהי׳ ומלבד שארי הכנסות כנרשמים בספר הלז נוסף על כל הנ״ל מחויבים במ״יין להיות ערבי׳ קבלנים לאב״ד הנ״ל מכל השטות ההזיקות שיגיע הלילה להאב״ד נ״ל עבור עשיית דין ומשפט בין איש לחבירו וכדומה אמנם ההזיקות שאינם מגיעים להרב נ״י מחמת דין ומשפט רק מחמת עצמו ועסקיו עליו הדר.	—	2	19
ובאם שיתבקש האב״ד לאחד הקהלות הגדולים ויעלה לרצון לפניו לעקור ממדינתינו אזי מחויבי׳ ב״מ יי״ן לסייע לבלתי ליתן אבצוג להרובם ירה״[16]).	—	3	20
להאב״ד הנ״ל הל הג״מ צאהלין מדי שנה בשנה עד כלות שש שנים ששה ר״ט מהמת ב״מ יי״ן הבן בפלענן צו געבן דען פאר רבנים איזה בי״ר הבאה[17]).	—	4	21

	p.	Abs.	C.B. p.
Gebühren des Landrabbinen für Ertheilung der התרת קידושין[7]).	1	4	4
Gebühren des Landrabbinen bei השבאת כתובה.	—	5	5
Gebühren desselben bei einer כתובת אלמנה.	—	6	—
Gebühren bei גביות עדות.	—	7	6
Gebühren für ein Urtheil im Civilprocess[8]).	2	8	—
Gebühren für Prüfung der Schächter.	—	9	6 u. 7
Auf den nach je drei Jahren stattfindenden Versammlungstagen soll der Landrabbine eine Prüfung der Schächter vornehmen. Falls der Landrabbine dies nicht persönlich thun will, sollen die Vorsteher einen geeigneten Mann hierzu bestimmen.	—	10	7
Wer sich der Prüfung an den Versammlungstagen nicht unterzogen, darf nicht ferner schächten.	—	11	7 u. 8
אכן אם השוחט ובודק הוא מוסמך בשם החבר אונד הוט פעם אחת	—	12	—
רשות וקבלה בקומן מאב״ד יצו׳ בדערף ער זיך ניט ווייטר פרהעריך צו לאזן[9]).	—	—	9
כל מי שיסרב נגד אב״ד או מ״ץ על הפסק שיפסוק רשות ביד האב״ד לכוף ולנגוש המסרב באיסור שחיטה ותפילה ולהכריזו בביה״כ כפי מעלליו.	3	1	—
ואם אמר יאמר אחד מבעלי הדינים אינני רוצה לקיים הפסק יתן תיכף ומיד א׳ זהו׳ העזוש קנס חצי להשררה יר״ה[10]).	—	2	—
האב״ד יי״ץ אין לו רשות לקנוס למי שיעבור דבר מה כי אם לכל היותר שני זהו׳ בלתי רשות פרנס המדינה א׳, אכן אם יצרף אתו עמו פרנס א׳ יש להם רשות לקנוס עד חמשה זהו׳ הכל לפי תואר הענין, ואם השעה צריכה לכך יצרפו עמה׳ עוד פרנס המדינה אחד או יותר[11]).	—	3	10
האב״ד יי״ץ אין לו רשות ליתן סמיכות לאחד כי אם בצירוף חמשה	—	4	—
פרנסי׳ מדינה ובתוכו שנים שיש להם סמוכות והמוסמך יתן להאב״ר או מ״ץ. ארבעה ר״ט ועושר בערך שש מאות יתן ששה ר״ט, והמוסמך יתן לפרנסי מדינה המצורפי׳ עם אב״ד לכך לכל חד וחד מרה יין ריניש או תמורתו רביעית ר״ט והסכמו׳ הפרנסים עם האב״ד תהיינה בישיבה אחת יחדיו ולא ע״פ הסכמות הכתבים.	—	—	11
ולאחר הבא חוץ למדינה יתן החבר בלתי הסכמות פרנסי מדינה.	—	5	—
וכן לענין נתינת מורינו להד מתושבי מדינה יהי׳ דוקא בהסכמו׳ כלל חברותא קדישא ע״פ הרוב[12]) ויתן לאב״ד שנים עשר ר״ט ועושר כנ״ל יתן לאב״ד ששה עשר ר״ט.	—	6	12
ואם יתן מורינו לאהד הבא מחוץ למדינה במדינה יהי׳ בהסכמות ששה פרנסי׳ כנ״ל.	—	7	—

ספר תקנות

(עיין מחלקה האשכנזית ע׳ 69).

העתיק

יהודה מונק.

---

p. Abs. C.B.p.

ויהי נועם ה׳ אלקינו*), ומעשה ידינו כוננה עלינו ומעשה ידינו כוננהו. 1 1 1

אלו תקנות המבוארים בפנקס הלז של הקהל דמדינת העסין הם חדשים וגם קצת מהם ישנים אלא ששכחום וחזרו ויסדם מחדש האלופים פרנסי ומנהיגי המדינה יצו׳ החתומים[1]) בסוף התקנות ובצירוף המבוררים מכלל במ״ין ובהסכמו׳ הגאון אב״ד המדינה כמהו׳ וואלף טרויב[2]) נר״י וקיימנו וקבלנו עלינו ועל זרעינו לאשר ולקיים ואל יפול אפילו דבר אחד ארצה אם לא בהסכמות כלל אלופים פו״ה שיהי׳ בעת ההיא ובהסכמות המבוררים מבמ״ין ובהסכמות האב״ד שיהי׳ במדינה בעת ההיא ואפילו אחד מהם יכול למחות מלבטל התקנות הכתובים וחתומים בספר הזה ונעשו ונתקנו ביום הוועד של כלל במ״ין בעיר שפאנגן בורג א״ך סיון תת״ן להם כפעלם לפ״ק. — 2 —

כל זמן שיהיה עת רצון מהשררה יר״ה וגם משנת ידי המדינה יצו׳ להספיק אב״ד או מ״ין במדינה להגיד להם דבר חק ומשפט לישראל וסתם קנסות שיקנום האב״ד או מ״ין לאחר מבני ישראל או בצירוף אלופי

פרנסי יצו׳ הקנס ההוא יהי׳ חצי להשררה יר״ה והאב״ד או מ״ין יעשה רשימה על הקנסי׳ כדי שיוכלו פרנסי׳ ליתן השבון צדק להשררה יר״ה בכל שנה ושנה[3]). 3 — —

ושכר הקצוב לאב״ד יהי׳ מידי שנה בשנה מאה ר״ט[4]), מלבד בית דירתו שמה וויצנהויזן[5]) בהנם וגם מסים וארנונים יהי׳ מה שיהי׳ ומלבד שארי הכנסות בנרשמים להלאה. — 2 —

Gebühren des Landrabbinen bei Verlöbnissen und beim Schreiben der כתובה. Gebühren des סופר[6]). 4 3 —

---

*) תיבת עלינו הסר.

גדול עוני מנשוא ונא׳ פי לשון הרע לספ֗[1] אלעט֗אים֗[2] יעני אנה מת֗ל ת֗לאת֗תהא[3] והו קולה לשון מדברת גדלות: ותכלמוא פי הד֗א אלד֗נב אלמלעון כת֗יראׄ[4] גד֗א גד֗א ואכ֗ר מא קאלוא אן֗[5] כל המספר בלשון הרע כפר בעקר שנאמר אשר אמרו ללשננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו ואנמא וצפת֗[6] בעץ֗ מא[7] וצפוא[8] פי הד֗א אלד֗נב ואן[9] טו֗לת לִינתנבּה[10] אלאנסאן מא קדר וינעל֗ גרצ֗ה אלסכות ען הד֗א אלקסם מן אלכלאם:

לשון הרע כתובה מלת גדולות ׳ כי עונה יערך שלשתם ככתוב לשון גדלות: וידברו בחטא הארור הזה מאד מאד והקְשה באמרותיהם הו אשר דברו לאמר כל המספר בלש כפר בעקר שנאמר אשר אמרו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו: ו הזכרתי בלתי אם קצות דבריהם אש בחטא הזה גם כי הרביתי דברי למ ממנו ככל אשר תוכל ולמען תשיב לחק לך תחת כל שיח אשר במחלקת

יח רבן שמעון בן גמליאל אומר על שלשה דברים העולם עומד[11] על ה האמת ועל השלום:

הדין הו תדביר אלמדינה֗ באלעדל[12] וקד בינ֗א פי אלפצל אלראבע אן֗ האמת הי[13] אלפצ֗איל אלנטקיה֗ והשלום[14] אלפצ֗איל אלכלקיה֗ ואד֗א חצלה֗ הד֗ה אלת֗לאת֗[15] פיכון אלו֗גוד עלי את֗ם מא ימכן בלא שךְ ולא ריב.

הדין הוא ממשלת הארץ בצדק ו וכבר הודעתיך בפרק הרביעי כי הם קניני הדעת והשלום קניני ואם שלש אלה נפגשו והיו חי תכלית הטוב אשר יוכל אנוש לה פני תבל.

[1] לפץ. [2] אלעצאים. [3] תלאתתהם P. [4] כתיר. [5] fehlt P. [6] וצפה. [7] Die letzten drei fehlen B. [8] יצפו B. [9] כאן fügt hier P hinzu. [10] ליגתנבוה B. [11] קיים F. [12] ב P. [13] fehlt B. [14] ואלשלום P. [15] אלתלאתה B, אלתלת פצאיל P.

הלא משחק אני וקד מדח רגל[1] מן אלחכמים כתּ שבֿץ סופר אעֿרץֿ עליהם פי מגלס כביר פאנכר אלאסתאד עלי אלדי מדח כתּ דלך אלסופר וקאל לה כלך[2] מלשון הרע יעני אנך תסבב לה אלדם נמרחך לה פי אלגמהור ומנהם מן יחבה ומנהם מן יבגצה אדא סמע[3] מדחה ידכר מסאויה[4] והדא נאיה פי אלבעד ען לשון הרע ונץ אלמשנה לא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר[5] אלא על לשון הרע[6] יעני קצה אלמרגלים אלדי קאל פיהם[7] ויוציאו דבת הארץ וכו׳ וקאלוא עם אדא כאנוא הלא[8] אלדי הוציאו שם רע על העצים ועל האבנים פקט אסתחקוא מן אלעקאב מא אסתחקוא מן[9] יתכלם בגנות חברו על אחת כמה וכמה: ונץ[10] אלתוספתא שלשה דברים נפרעים מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע כנגד כלם וקאלוא פי אלתלמוד אן גאא פי דנב עבודה זרה סמי אלעטמה[11] והו קולה אנא חטא העם הזה חטאה גדלה וגאא פי דנב[12] גלוי עריות איצא[13] לפט[14] אלעטמה[15] והו קולה ואיך[16] אעשה הרעה הגדלה הזאת[17] וגאא פי דנב[18] שפיכות דמים לפט[19] אלעטמה[20] איצא[13] והו קולה[21] גדול

הלא משחק אני וכהלל אחד החכמים את מכתב סופר אשר קראו במושב רבים וירע בעיני המורה אשר עשה כי הלל מכתב הסופר ההוא ויאמר אליו כלך מלשון הרע ופשר דבריו כי תטה אליו כלמות ולזות שפתים בהללך אותו בשעדים כי יש מהם אוהביו ויש מהם שונאיו אשר אם ישמעו תהלתו והזכירו עונותיו וזה יהיה לך לטופת כמה תרחק מלשון הרע: ואלה דברי המשנה לא נחתם גזר דין על אבותינו במדבר אלא על לשון הרע והוא דבר המרגלים אשר אמר עליהם ויוציאו דבת הארץ ויוסיפו לאמר הן אלה אשר לא הוציאו שם רע בלתי על העצים ועל האבנים וישאו ענש אף כי המדבר במום רעהו וחרפתו: ואלה דברי התוספתא שלשה דברים נפרעים מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים ולשון הרע כנגד כלם ובתלמוד אמרו כי בחטאת עבודה זרה כתובה מלת גדולה כאשר אמר אנא חטא העם הזה חטאה גדלה וכן כתובה מלת גדולה בחטאת גלוי עריות בכתוב ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת וכן גם בחטאת שפיכות דמים נמצאה מלת גדולה בכתוב גדול עוני מנשוא ובחטאת לשון

[1] שבץ P. [2] דלך P. [3] אלדי fügt hier B hinzu. [4] ידכר מסאויה fehlt P. [5] fehlt P. [6] Von ונץ bis הרע ist bei B am Rande nachgetragen. [7] פיהא B. [8] הולאי B. [9] כיף (l. כיף) B; nach dieser Lesart wäre wohl על אחת כמה וכמה zu streichen? [10] נץ B. [11] אלעצמה איצא. [12] fehlt B. [13] fehlt B. [14] לפט B. לפצה P. [15] אלעצמה. [16] איך P. [17] fehlt B. [18] fehlt P. [19] לפט. [20] אלעצמה. [21] Von אנא bis hierher fehlt B, ist jedoch am Rande von fremder Hand nachgetragen.

מן קסם אלמכרוה לקסם אלחראם אלמנהי ענה אד׳ אלשריעה חרמת אן תנקל אלפאט׳ אלנבוה מיני זמר פי אלרד׳איל ואלכסאים:

ואד׳ ד׳כרנא[1] לשון הרע פי קסם אלכלאם אלחראם[2] פאנא[3] אבינה ואד׳כר פיה בעץ׳ מא ד׳כרוא אד׳ אלנאס[4] פיה פי עמי[5] עמים והו אשר מעציה ענד אלאנסאן דאימא ולא סימא במא[6] קאלוא אלחכמים ז״ל אין אבק לשון הרע לא יתכלץ אלאנסאן מנה כל יום ויא ליה לא[7] יכון לשון הרע נפסה ולשון הרע הו וצף[8] מסאוי אלנאס ועיובהם ותנקיץ אלשכץ מן ישראל באי וגה כאן מן אלתנקיץ ולו כאן נאקצא[9] כמא[10] ד׳כר לאן ליס לשון הרע אן יכד׳ב עלי אלאנסאן וינסב לה מא לם יפעל לאן הד׳א יתסמי מוציא שם רע על חברו ואנמא לשון הרע דם אלאנסאן ולו באפעאלה אלתי[11] פעלהא חקא ואלד׳י יקולה אתם ואלד׳י יסמעה אתם קאלוא שלשה לשון הרע הורגת[12] האומרו והשומעו ושאומרים עליו וקאלוא המקבלו יותר מן האומרו ואבק לשון הרע הו אלתעריץ׳ בעיוב אלשכץ דון תצריח קאל שלמה פי אלתעריץ׳ וכון אלד׳י יעריץ׳[13] יבדי[14] אן לא עלם לה במא פהם מן כלאמה ואנה לם[15] יקצד הד׳א ואנמא קצד קצדא[16] אכר[17] כמתלהלה הירה זקים הצים ומות כן איש רמה את רעהו[18] ואמר
הלא

כי צותה התורה לבלתי עשות דברי הנבואה מיני זמר למען הרע ולמען השחית:

ואחרי אשר הזכרתי לשון הרע במחלקת השיח האסור הואלתי לבאר הדבר ולהזכיר בו קצות הדברים אשר חכמים יגידו כי העם הולכים בו בחשך לא אור והיא הגדולה מכל חטאת האדם אשר יחטא איש לאיש תמיד כל היום הלא אמרו החכמים כי אבק לשון הרע לא ימלט האדם ממנו כל הימים ומי יתן ונמלט מעצם לשון הרע ולשון הרע היא פרשת נגעי בני אדם ומשחתם אשר בהם וכל דבת נפש מישראל רעה ואף אם ידבק בה הנגע אשר הזכיר כי אין לשון הרע דבת שקר אשר יפיח איש על רעהו ויחטא עליו דברים אשר לא עשה כי לזה יקרא מוציא שם רע על חברו ואולם לשון הרע היא דבת איש אף במעלליו אשר עשה גם עשה והאומרה חוטא והשומעה חוטא אמרו שלשה לשון הרע הורגת האומרו והשומעו ושאומרים עליו ויוסיפו לאמר המקבלו יתר מן האומרו ואבק לשון הרע הוא פרשת נגעי איש בחידות ולא באר היטב אמר שלמה על דבה כזאת ועל היות מוציא הדבה משים נפשו כאיש אשר פתרון דבריו נעלם ממנו ואשר לא זאת בלבבו כי אם דבר אחר כמתלהלה הירה זקים חצים ומות כן איש רמה את רעהו ואמר
הלא

[1] ודכרנא. [2] אלקוראם P. [3] כאנה B. [4] אלנפס B. [5] עמא. [6] כמא P. [7] ולא. [8] יצף B. [9] נאקץ B. [10] במא B. [11] אלדי P. [12] לשון הרע הורגת שלשה B. [13] ערץ P. [14] יבר P. [15] לא B. [16] fehlt B. [17] קאל fügt hier P hinzu. [18] Von כן bis רעהו fehlt B.

גיה[1] והם אחד בגנא[2] כלאם ערבי ולו כאן גרץ דלך אלשער פי מדח אלשגאעה או אלכרם והדא מן אלקסם אלמסתחב או פי מדח אלנביד פיגברון[3] דלך בכל וגה מן אלאנכאר ולא יסתגיזון סמאעה ואדא גני[4] אלמגני מושחא מן אלמושחאת אלעבראניה לם ינכר דלך ולא אסתעטם[5] מע כון הדא אלכלאם קד יכון פיה אלמגהי עה או אלמכרוה והדא גהל מחץ לאן אלכלאם ליס יחרם ויחל ויסתחב ויכרה ויוטר[6] בקולה מן חית לגתה בל מן חית מענאה פאן[7] כאן גרץ דלך אלשער פצילה לם קולה באי לגה כאן ואן כאן גרצה רדילה לזם תרכה באי לגה כאן בל פי דלך עגדי זיאדה אן אדא כאן מושחאן[8] להמא גרץ ואחד מן התריך קוה אלשהוה ומדחהא ותגביט אלנפס בהא והי רדילה והדא מן קסם אלכלאם אלמכרוה לאנה יגב ויחרץ עלי כלק נאקץ כמא יבין מן כלאמנא פי אלפצל אלראבע ויכון אחד[9] אלמושחין עבראניא[10] ואלאכר ערביא[11] או עגמיא[12] פאן[13] סמאע אלעבראני ואלכלאם בה אשד כראהיה ענד אלשריעה לפצילה אללגה ואנהא לא ינבגי[14] אן תצרף אלא פי אלפצאיל ולא סימא אן אנצאף אלי דלך תצריף פסוק מן התורה או מן שיר השירים פי דלך אלגרץ פיכרג[15] הגגיד
מן

את זאת גם כי מבינתך תדענו כי ראיתי זקנים וחסידים מקהל בריתנו בהיותם במשתה היין בבית חתנה או במקום אחר ויהי כי השקה נפש אחד הקרואים בשיר ערבי ולו יהיו דברי השיר תהלת גבורה ונדיבות וזאת ממחלקת הנרצה או תהלת היין ותגעל נפשם בו מאד ולא נתנוהו לשמעו ואם ישיר המשורר שיר עברי לא ירע בעיניהם ונפשם לא הגעל בו אף אם ימצא בו האסור והנמאס וזאת אולת אין בינה כי אין השיח אסור ומתר ונרצה ונמאס ומחקק מפני לשונו כי אם מפני טעמו והשיר הזה אם נכבדות מדבר בו נאוה לאמרו בכל לשון ואם דבר בליעל יצוק בו מנע שפתיך ממנו בכל לשון ועוד עם לבבי נוספות כי שני שירים אשר הפצם גם יחד להעיר רוח זנונים ולהללו ולאשר את הנפש במום רע אשר כזה והדבר הזה ממחלקת השיח הנמאס בהיותו מאשר ומעורר יצר נתעב כאשר תבין מדברינו בפרק הרביעי והיה כי יהיה אחד השירים עברי והשני ערבי או לועז כי עתה על פי התורה גדלה התועבה לשמע את העברי ולדבר בו מפני יתרון הלשון אשר לא יאתה לדבר בה בלתי נכבדות ואם הוסיף על אלה ויתן בו פסוק מן התורה או מן שיר השירים להפין זה כי אז יצא ממחלקת הנמאס למחלקת האסור אשר נזהרנו ממנו
כי

[1] גירהא B. [2] בגני P. [3] פיכרטון B. [4] גנא B. [5] אסתעצם. [6] fehlt P. [7] פאדא B. [8] מושחין B. [9] אחדי P. [10] עבראני B [11] ערבי B. [12] עגמי B. [13] כאן B wonach סמאע und אשד zu lesen wäre. [14] תנבגי B [15] פי כרוה P.

יחתאג אליה פהדא[1] מבאח לא[2] אכתתבאב פיה אצלא[3] ולא כראהיה בל אן שא תכלם מנה פימא שא ואן שא אמסך ופי הדא אלקסם יחמד[4] ללאנסאן קלה אלכלאם ועו אלתכתיר פיה ינהי פי אלאדאב אמא אלחראם ואלמכרוה פלא יחתאג[5] פיה אלי כלאם ולא אלי וציה אנה ינבגי אן יסכת ענה מרה ואחדה ואמא אלמפרוץ ואלמסתחב פאן[6] כאן קדר אלאנסאן יתכלם עמרה כלה[7] פי דלך פהי אלגאיה לכן ינבגי לה מע דלך שיאן אחדהמא אן יכון לה עמל יטאבק אלקול כמא יקולון נאים דברים היוצאים מפי עושיהם ועו הדא אלמעני קאל הנא לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה ואלחכמים יקולון לפאצל יעלם אלפציל דרוש ולך נאה לדרש וקאל אלנבי רננו צדיקים ביי לישרים נאוה תהלה ואלגרץ אלאכר אלאיגאז ואן ירום תכתיר אלמעאני בתקליל[8] אלכלאם לא אן יכון אלאמר באלעכס והו קולהם לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה:

ואעלם אן אלאשעאר אלמולפה[9] באי לגה כאנת אנמא[10] תעתבר במעאניהא והי תגרי מגרי אלכלאם אלדי קד קסמנאה ואנמא[11] בינת הדא ואן כאן בינא[12] לאני ראית אשיאכא[13] ופצלא מן מלא[14] מלתנא אדא חצרוא מגלס נביד פי ערס או פי[15]

גירה

אשר יחסר לו וזה מתר אין בו לא דבר נרצה ולא נמאס כי אם יש את נפשו לדבר בו ידבר כאשר עם לבבו ואם יבחר לחשות יחריש ובמחלקת הזאת נאוה לאדם מעט דברים ובעלי מוסר הזהירו מהכביר בה מלים: ואולם השיח האסור והנמאס הן אך למותר תחשב ולדבר שפתים להגיד לך ולצותך כי תחריש ממנו גם החרש: והשיח המחקק והנרצה אם היתה יכולת האדם לדבר בו כל ימי חלדו כי עתה עד התכלית הגיע ואולם בכל זאת ישים שני דברים על לבו האחד שתהיינה פעלותיו ואמרותיו מקבילות אשה אל אחותה כאשר אמרו נאים דברים היוצאים מפי עושיהם וכדברים האלה אמר פה לא המדרש הוא העקר אלא המעשה והחכמים יאמרו לצדיק מלמד צדקות דרוש ולך נאה לדרש והנביא אמר רננו צדיקים ביי לישרים נאוה תהלה והדבר השני הוא הקוצר כי יבקש לצרר רב טעם במעט דברים ולא יהיה בו הפך הדבר וזה אשר אמרו לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה:

וידע תדע כי השירים הנעשים באחת הלשונות לא יבחנו בלתי על פי טעמם ומשפטם גם הם כמשפט כל שיח אשר חלקתיו למחלקותיו ואולם בעבור זה הודעתיך

את

[1] פהאדא B. [2] ולאלא B. [3] fehlt P. [4] יתחמד P. [5] פלא יחתאג fehlt B. [6] fehlt B. [7] פיה P. [8] בקליל B. [9] אלמוולפה B. [10] אנמי B. [11] ואנמי B. [12] ביין B. [13] אשיאך. [14] מסלנא P (B hat das Wort überhaupt nicht); die Punkte über dem ס zeigen wohl an, dass dieses zu streichen ist. Tibbon übersetzt: מאנשי תורתנו. Demnach glaubte ich das offenbar arg verstümmelte מסלנא oder מלנא in מלא verbessern zu dürfen. [15] fehlt B.

עלי הדא אלקסם ומנה נבלות הפה ולשון הרע: ואלקסם אלת̇אלת̇ הו אלכלאם אלמכרוה והו אלכלאם אלדי לא פאידה̈ פיה ללאנסאן[1] פי נפסה ולא פאעה̈ ולא מעציה̈ מת̇ל מעט̇ם[2] אח̇אדית̇[3] אלעואם במא גרי[4] וכיף[5] כאן[6] וכיף סירה̈[7] אלמלך אלפלאני פי קצרה וכיף כאן סבב מות פלאני או גנא פלאני והדה תתסמי[8] ענד אלחכמים שיחה בטלה ואלפצ̇לא ינהרון אנפסהם פי תרך הדא אלכלאם וקיל ען רב תלמיד רב חייא לא שח שיחה בטלה מימיו ומן הדא אלקסם איצ̇א אן ידם אלאנסאן פצ̇ילה̈ או ימדח רדילה̈ כלקיה̈ כאנת או נטקיה̈: ואלקסם אלראבע והו אלמסתחב הו אלכלאם פי מדח אלפצ̇איל אלכלקיה̈ ואלנטקיה̈[9] ופי דם אלרדאיל מן אלצנפין נמיעא ותחריך אלנפס להדה באלכ̇טב ואלאשעאר ורדעהא ען תלך בתלך אלט̇רק בעינהא וכדלך מדח אלפצ̇לא[10] ואלת̇נא עליהם בפצ̇איל̇הם כי תחסן סירתהם ענד אלנאס פיסלכוא[11] טריקהם ודם אלאשראר ברדאילהם כי תקבח אפעאלהם ענד אלנאס פיעתזלוהם[12] ולא יסירון בסירתהם וקד יסמי[13] הדא אלקסם אעני תעלים אלכלק אלפאצ̇ל ותגניב[14] אלכלק אלכסיס דרך ארץ: ואלקסם אלכאמס והו[15] אלמבאח הו אלכלאם פימא יכ̇ץ אלאנסאן מן הגיה[16] ומעישתה ואכלה ושרבה ולבאסה וסאיר מא יחתאג

יורוך כל אשר בחלקת הזאת וגלוו אליהם נבלות הפה ולשון הרע: והמחלקת השלישית הוא השיח הנמאס והם הדברים אשר אין בהם מועיל לנפש האדם ולא לצדקה אף לא לעון יחשבו כמרבית שיח עם הארץ מה קרה ואיך נעשה ומה הליכות מלך פלני אלמני בארמונו ועל מה מת האיש הזה או העשיר האיש ההוא ולזאת יקרא שיחה בטלה בפי החכמים ואנשי חסד מתאמצים למנע פיהם משיח אשר כזה ועל רב תלמיד רב חייא אמרו לא שח שיחה בטלה מימיו ונחשב מן המחלקת הזאת גם אם יקלל איש יתרון או יהלל חסרון אשר למוסר למוסר ואשר לדעת לדעת: והמחלקת הרביעית והוא הנרצה היא תהלת כל יתרון מוסר ודעת ותוכחת תהפוכות שניהם גם יחד ודברי משל ומליצה להטות לאלה לב בני האדם ולהזיר אותם מאלה וכן רוממות תמימים בתמתם וישרי תהלתם למען תיטב דרכם בעיני האנשים והלכו ארחותיהם וכלמות רשעים ברשעתם למען יהיו מעשיהם לתועבה בעיני האנשים ומאסו בהם ולא ילכו בדרכיהם ויש אשר יקרא למחלקת הזאת — ליורות דרך הטוב ולהזיר מדרך רע — דרך ארץ: והמחלקת החמישית והיא המתר הוא השיחה על דבר כל צרכי האדם במסחרו ובמחיתו במאכלו במשקהו במלבושו ובכל מחסוריו [illegible]

[1] [illegible] R. [2] [illegible]. [3] [illegible] P. [4] גרא R. [5] [illegible] P. [6] fehlt P. [7] סירת. R. [8] [illegible] R. [10] [illegible]. [11] [illegible]. [12] Von [illegible] bis פיעתזלוהם [13] [illegible] R. [14] [illegible] R. [illegible] P. [15] fehlt R. [16] [illegible] P.

איצׄא: ואלקסם אלתׄאלתׄ כלאם לא מנפעה̈ פיה ולא אד̈יה̈ מתׄל אכׄתׄר כלאם אלעאמה̈[1] כיף בֻנֵי סור אלמדינה̈ וכיף בֻני אלקצר אלפלאני̈[2] ווצף[3] חסן דאר פלאן וכתרה̈ פאכהה̈ אלמדינה̈ אלפלאניה̈ ונחו הדׄא מן אקאויל[4] אלפצׄול קאל פי אלכלאם[5] בהדׄא אלקסם איצׄא פצׄול לא פאידה̈ פיה: ואלקסם אלראבע כלאם הו מנפעה̈ כלה מתׄל אלכלאם פי אלעלום ואלפצׄאיל וכלאם אלאנסאן פימא יכׄצה ממא בה קואם חיותה ואסתמראר וגודה ובהדׄא[6] ינבגי אן יתכלם קאל פכלמא[7] סמעת כלאמא[8] אנא אעתברתה[9] פאן וגדתה מן הדׄא[10] אלקסם אלראבע תכלמת פיה ואן כאן מן תלך סכתׄ ענה קאלוא[11] אלכלקיון[12] אעתבר הדׄא אלשכץ וחכמתה פאנה אסקט[13] תׄלאתׄה̈ ארבאע אלכלאם והדׄה חכמה̈ ינבגי אן יתאדב בהא: ואנא אקול אן אלכלאם ינקסם בחסב מוגב שריעתנא כׄמסה̈ אקסאם מפרוץׄ ומנהי ענה ומכרוה ומסתחב ומבאח: אלקסם אלאול והו אלמפרוץׄ הו קראה̈ אלתורה ותעלימהא ואלתפקה[14] פיהא והדׄה מצות עשה מפרוצׄה̈ ודברת בם והי מתׄל גמיע אלמצות וקד גאא פי אלתאכׄיד פי אלתעלם[15] מא יקצר ען בעצׄה הדׄא אלדיואן: ואלקסם אלתׄאני הו אלכלאם אלדׄי חרם ונהי ענה מתׄל עדות שקר ואלכדׄב ואלנמימה̈ ואלאגתיאב ואלשתימה̈ ונצוץ אלתורה תדל

עלי

אשר הוא לא להועיל ולא להרע כמרבית שיח עם הארץ איך נבנתה חומת העיר ואיך נבנה הארמון הזה ומה רבה תפארת הבית ההוא ומה עצמה תבואת העיר ההיא ואשר ידמה לדברי הבל כאלה וגם על הדברים אשר במחלקת הזאת אמר הבל ואין בם מועיל: והמחלקת הרביעית היא השיח אשר כלו מועיל כדברי חכמה ומוסר ושיח בני האדם על אודות צרכיהם אשר בם מחיתם וחיי בשרם ובאלה יאתה לדבר: ויאמר מדי שמעי שיח אתבונן בו ובחנתי אותו אם אמצאהו והנו מן המחלקת הרביעית הזאת אדבר בו ואם לא אחריש אתאפק אמרו חכמי המוסר התבונן באיש הזה ובחכמתו והנו מציל מפיו שלשת רבעי השיח וזאת חכמה אשר ילמד האדם פיו ולשונו לקנותה: ואני אומר כי השיח יחלק על פי משפטי תורתנו לחמש מחלקות ואלה הן המחֻקק והאסור והנמאס והנרצה והמֻתר: המחלקת הראשונה הוא הדבר אשר צֻוינו לקרא בתורה וללמדה ולהגות בה וזאת מצות עשה מפורשה ודברת בם וערכה כערך כל המצות וכבר כתבו למען המות ללקח לבנו דברים אשר יקצר הספר הזה מהכיל אפס קציהם: והמחלקת השנית הוא השיח אשר נאסר על נפשנו כעדות שקר וכחש וכזב ולכת רכיל וקללה ומארה ודברי התורה

יורוך

[1] אלעמאה P, אלעמארה B. [2] אלפלאם P. [3] ויצף P. [4] אלאקאויל P. [5] פאלכלאם P. [6] ובהאדׄא. [7] וכל מא B. [8] כלאם B [9] אעתברה P. [10] האולא P. [11] קאל P. [12] אלכלקיין B. [13] אצקט B. [14] ואלתפקוה B. [15] אלתעטם P.

טז שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה ולא המדרש הוא העיקר אלא המעשה וכל המרבה דברים מביא חטא:

קד קאל אלחכים ברב דברים לא יחדל פשע ועלה דלך אן אכתר אלכלאם פצול ודנוב[1] כמא נבין אלאן אדא אכתר אלאנסאן כלאמה אדנב צרורה לאנה יכון פי כלאמה[2] ולו כלמה ואחדה לא תצלח אן תקאל ומן עלאמאת[3] אלעלמא[4] קלה אלכלאם קאלוא סיג לחכמה שתיקה וכתרה אלכלאם[5] מן עלאמאת[6] אלגהל (וקד קאל אלחכים[7]) וקול כסיל ברב דברים וקד קאלוא אלחכמים אן קלה אלכלאם דליל עלי שרף אלאצל וכון אלשכץ מיוחס קאלוא מיוחסתא[8] שתיקותא:

קיל פי כתאב אלאכלאק אן בעץ אלמרתאצין ראי[9] יכתר אלסכות חתי אנה לא יתכלם אלא קלילא[10] גדא פקיל לה מא עלה אפראט סכותך פקאל אעתברת אלכלאם פוגדתה ינקסם ארבעה אקסאם: אלקסם אלאול[11] כלאם[12] כלה אדיה דון מנפעה מתל שתם אלאנסאן וקול פחשא,[13] ונחוהמא פקול הדא גאיה אלחמק: ואלקסם אלתאני כלאם פיה אדיה מן וגה[14] ומנפעה מן וגה מתל מדח אנסאן[15] ליסתנפע בה ויכון פי דלך אלמדח מא יתרג עדוה מאדי אלדי מדחה פלדם תרך הדא לאגל הדא ולא יתכלם בהדא אלקסם מן אלכלאם

איצא

ככר אמר החכם ברב דברים לא יחדל פשע ופשר הדבר כי מרבית מוצא השפתים הבלים ודברי עונות כאשר אבאר עתה כי אם ירבה האדם את שיחו לא ימלט מפשע מבלתי יכלתו לעצר בכל מלה לא יאתה להאמר ובמעט שיחו יתנכר החכם כאשר אמרו סיג לחכמה שתיקה וברב דברים יתנכר הכסיל (כאשר אמר החכם) וקול כסיל ברב דברים וכבר אמרו החכמים כי מעט שיחו אות ועד לתפארת מכורתו ולטהר בית אבותיו אמרו מיוחסתא שתיקותא:

כתוב בספר המוסר כי אחד הנזירים ראו אותו מחריש הרבה עד כי לא ידבר בלתי מעט מזער וישאלו אותו מה זה הרבית לחשות ויען ויאמר בחנתי כל שיח ואמצאהו נחלק לארבע מחלקות המחלקת האחת היא השיח אשר כלו משחית ואין בו מועיל כקללת נפש ודבר נבלה ואשר ידמה לו ואלה הדברים תכלית אולת: והמחלקת השנית היא השיח אשר הוא להיטיב בדרך אחד ובדרך אחר הוא להרע כתהלה איש אשר יקוה ממנו בצע ויש בתהלתו דברים אשר יכעיס שונאו והוא יעשה עמו רע ולכן טוב אשר הנח ידך מזה מפני זה ולא תדבר את מדברים באלה דבר: והמחלקת השלישית היא השיח

אשר

[1] ודנב B. [2] Von אדנב bis כלאמה fehlt B. [3] עלאמה B. עלאמה P. [4] fehlt B. [5] fehlt B. [6] עלאמה P. [7] אלחכם P; bei B fehlen die eingeklammerten Worte. [8] מיחסותא P. [9] ראי. [10] קליל B [11] אלאואה P. [12] כלאם הו כלה B. [13] פאחשה P. [14] אדיה מן נוחה P. [15] אלאנסאן B.

לאנּה יעסר זואל אלהיֹאת חינֹ֗ד אד תכון[1] אלמלכאת קד קֻוִית ותמכּנת אֻמּא פצֹאיל אֻמּא רדֹאיל קאל אלחכים חנוך לנער על פי דרכו:

הסכנת מאד כי כבר נבר גם השריש כל כשרון אם לטוב אם לרע אמר החכם חנוך לנער על פי דרכו:

יד שמאי אומר עשה תורתך קבע אמור מעט ועשה הרבה והוי מקביל את כל האדם בסבר פנים יפות:

קאל אנעל תלמוד תורה אלאצל וכל מא סואה מן אשגאלך תאבעה אן אתפק אתּפק ואן לם יתּפק פלא אֹדיה פי פותה וקאלוא[2] צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה מתֹל אברהם אבינו[3] ועד בפת לחם[4] פגא בחמאה[5] וחלב ובן הבקר ושלש סאים קמח סלת ורשעים אומרים הרבה ואפלו מעט אינם[6] עושים מתֹל עפרון[7] באלקול והב אלכל וענד אלפעל לם יתרך ולו דינארא ואחדא[8] מן אלסוה וסבר פנים יפות[9] בסמאחה ובשאשה[10]:

אמר עשה תלמוד תורה לראש פנה ויתר מעשיך בא ברגליו אם יקרה מקרהו יקרה ואם לא אין רע בהבצרו ממך. גם אמרו (חכמינו) צדיקים אומרים מעט ועושים הרבה כאברהם אבינו אשר אמר פת לחם ויבא חמאה וחלב ובן הבקר ושלש סאים קמח סלת ורשעים אומרים הרבה ואפלו מעט אינם עושים כעפרון בקולו נתן כל ובמעשה לא המעיט ממחירו אף לא גרה אחת וסבר פנים יפות הוא רצון וטוב לבב:

טו רבן גמליאל אומר עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר אמדות:

הדֹא[11] אלדי אמר הנא באתֹבאת אסתאד ליס הו למעני אלתעלים[12] בל ללפתוי[13] קאל אפעל לך שכצא אסתאדא[14] לתקלדה פי אלחלאל[15] ואלחראם ותרתפע אנת מן אלשכוך נחו קולהם פי אלירושלמי זיל אייתי לי סבא[16] מן שוקא[17] דאסמוך עלוהי[18] ואשרי לך וכדלך הרב מן אכראג אלמעשרות באלתכמין לכון דלך מן אלשכוך:

אשר צוך בזה לשום עליך מורה לא למען תלמד ממנו כי אם להורות אמר עשה לך רב וסמך את ידו עליך בדבר המתר והאסור ונמלטת אתה מכל ספק כאשר אמרו בתלמוד הירושלמי זיל אייתי לי סבא מן שוקא דאסמוך עלוהי ואשרי לך וככה הזהירך מהרים את מעשרותיך כפי אשר תעריך אותם כי גם זה ספק:

שמעון

[1] כאן תכון B. [2] וקאל B. [3] fehlt B. [4] לחם אחת B. [5] פגאב חמאה. [6] אין B. [7] זהב fügt hier B hinzu. [8] דינאר ואחד. [9] fehlt B. [10] fehlt P. [11] fehlt P. [12] אלפעלים. [13] ללפתוי. [14] Von ליס bis אסתארא fehlt B. [15] פאלחלאל P. [16] זקן P. [17] השוק P. [18] עליה P.

פי וצפה בהדא[1] אלכלק אלשריף בשלום[2] ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון ואלי הדא אלאמר אלמשהור ענה קצד הלל[3] וקאל איצא אדא אמתד אסם אלשכץ ועטם מאבשר באנקטאעה וכאן יקול איצא מן לא יזיד[4] פי אלקראה אמאתה אללה אמא אלדי[5] לם יתעלם ראסא פהו מסתחק אלקתל ומן יתצרף באלתאג יהלך יעני מן יתכד אלתורה[6] מעישה והדא הו נרצה בהדא אלקול כמא יבין פי הדה אלמסכתא וקיל פיה[7] עלי סביל אלסימן תלמיד גברא אחרינא חכה לו פורענות[8] יעני אנה לא יגוז לה אן יכתדם תלמיד חכמים[9] אלא אן יכון תלמידה[10]:

דרכו הטוב הזה בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון והדבר הזה הנודע לכל שם הלל בזה לנגד עיניו. אחרי כן אמר אם יפרץ שם איש ויגדל הגבא על הקרתו גם אמר כי האיש אשר לא יוסיף לקח ימיתהו יוי ואשר לא למד מאומה משפט מות לו והעובד בעטרה יאבד והם תופשי התורה להחיות את נפשם וזה פשר דבריו האלה כאשר פורש במסכתא הזאת ויש פותר אותם בדרך אות וזכרון תלמיד גברא אחרנא (חכה לו פרענות) ופשר הדבר אל יתן כל תלמיד חכמים לשרת נפשו בלתי תלמידו לבדו:

יג הוא היה אומר אם אין אני[11] מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו אימתי:

קאל אן לם אכן[12] אנא[13] בנפסי אלדי אחרך[14] נפסי ללפצאיל[15] פמן יחרכהא אד ליס תם מחרך מן כארג כמא בינא פי אלפצל אלתאמן ואד אנא[16] אלדי אמיל[17] נפסי לאי נחו שית אי פעל פעלת מן[18] אפעאל אלכיראת כאנה אסתנקין נפסה פקאל מה אני יעני אי[19] שי אנא מני הא אנא לם אכמל עלי[20] אני עלמת הדא אלמעני תם[21] רגע וקאל ואדא לם אכתסב אלפצאיל אלאן פי סן אלשבוביה פמתי[22] אכתסבהא אפי סן[23] אלהרם ואלשיך לא[24]
ראנה

אמר אם אין אני הוא המטה לטוב לבי מי יטהו כי אין מעורר מחוין כאשר הוריתך בפרק השמיני ואחרי אשר אני אני הוא המטה נפשי לדרך הפצי בה איזה מעשה טוב אשר עשיתי ובמשפיל נפשו אמר מה אני ופשר הדבר איזה פועל פעלתי הן לא התמותי דרכי אף כי ידעתי את הדבר הזה וישב ויאמר ואם לא עתה אקנה הגבורות בימי נעורי מתי אקנה אותן האם בעת זקנה ושיבה לא כי כבר ממך הדבר לא תוכל לעזב דרכך אשר הסכן
הסכנת

[1] לתרא B. [2] fehlt B. [3] Bei P ist hier ein Absatz; dann folgen die Worte הוא חית אשר ונר. [4] יודי. [5] בן B. [6] fehlt B. [7] אנה B. [8] חכה לו פרענות fehlt P. [9] חכם P. [10] תלמדה P. [11] אני לי F. [12] נבון B. אבן P. [13] fehlt P. [14] נתרך P. [15] לאלפצאל B. [16] ואנא. [17] נפעל P. [18] בא B. [19] או אני מה לעצמי סקאל B. [20] עליו. [21] fehlt B. [22] פכמא P. [23] פען P. [24] fehlt B.

האדומי[1] ואלמלך אלדי תקרב מנה משיח יוי ובחיר יוי ונביא:

בלתי אל אשר יתן חנו בעיניו הלא שמעת את שמע דואג האדמי והמלך אשר קרב אליו היה משיח יוי ובחיר יוי ונביא:

יא אבטליון אומר חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום המים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו ונמצא שם שמים מתחלל:

מים הרעים כנאיה עין אלמינות פקאל תחפטוא[2] פי כלאמכם פי אלגמהור ולא יכן[3] פיה אחתמאל[4] ומוצע תאויל ליׄלא[5] יכון הנאך אקואם כוארג יתאולונה עלי הסב אעתקאדהם ויכונון אלתלאמיד קד סמעוה[6] מנכם[7] פירנעון ללמינות ויטנון[8] אן הדא כאן אעתקדכם[9] ויכון פי דלך חלול שם שמים נחו מא גרי[10] לאנטוננוס איש סוכו[11] מע צדוק וביסות:

המים הרעים הם משל המינות. אמר השמרו בדברכם בקהל עם ואל יהי בדבריכם חידה ומקום פתרונים פן יש בהם אנשים אשר לבבם פונה מעם יוי והם יפתרו אותם על פי שרירות לבם והיה כי ישמעו התלמידים אשר שמעו הדברים מפיכם ופנו אל המינות בחשבם שזאת היתה מחשבתכם והייתם איפוא מחללי שם שמים כאשר קרה לאנטיגנוס איש שוכו עם צדוק וביתוס:

יב הלל ושמאי קבלו מהם הלל אומ׳ הוי כתלמידיו[12] של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב[13] את הבריות ומקרבן לתורה הוא היה אומ׳ נגד שמא אבד שמא דילא[14] מוסיף יסוף ודלא יילף קטלא חייב ודישתמש בתגא חלף:

קאלוא אן אהרן עס ענד מא כאן[15] ישער או[16] יכבר ען שכץ אנה עלי באטנה סו או[17] בידה עברה פיבאדרה באלסלאם ויצאדקה ויכתר בחדיתה פיכוי דלך נפסה ויקול ויל לה[18] לו עלם[19] אהרן באטנתה[20] ומא יפעלה מא אסתחל אן ינטרני[21] פכיף יכלמני ואנמא אנא[22] ענדה בצורה פאצל פאנא אצדק טנתה[23] פיתוב וירגע מן תלאמידה[24] ומן אלמסתפידין מנה קאל אללה

פי

אמרו על אהרן ע״ה כי בראותו או בשמעו כי און בלב איש ובידו עון ויקדם פניו לשאל לשלום לו ויבקש קרבתו וירבה לדבר עמו ויכלם האיש ויאמר בלבו אוי לי לו ידוע ידע אהרן את מחשבותי ואת מעללי כי עתה אל פני לא יביט ואיך ידבר עמדי ואולם כחסיד אני בעיניו ועתה הנני מקים את דבריו וינחם האיש ויהי מן תלמידיו שומעי לקחו ויוי אמר בספרו את

דרכו

[1] הדׄא B. [2] תחפצו. [3] יכון. [4] אחתמל. [5] ללא B. [6] סמעו B. [7] מנהם B, מנכום P. [8] ויצנון. [9] אעתקאדהם. [10] גרא B. [11] איש סוכו fehlt P. [12] מתלמידיו F. [13] ואוהב F. [14] ודלא F. [15] fehlt B. [16] אן B. [17] ואן B. [18] אללה P. [19] עלם כאן P. [20] fehlt B. [21] ינצרני. [22] fehlt P. [23] צנתה. [24] תלאמדה B.

אלכֿצאם חתי יצירוא[1] וכֿלא ללנאס[2]
פי כֿצומהם פהם יפרצֿון מסאיֿל אדֿא קאל[3]
אלחאכם כדֿא נאוב[4] בכדֿא ואדֿא אדֿעי
אלכֿצם כדֿא נאוב בכדֿא[5] פכאנהם יצֿפּון[6]
אלחֿכאם ואלכֿצום בין אידיהם ולדֿלך סמוהם
עורכי הדיינין כאנהם ערכו הדיינין לפניהם
נהי ען אלתשבה[7] בהם יעני אן ילקן אחר
אלכֿצמין חגה תנפעה פיקול לה קל[8] כדֿא
אנכר עלי צפה כדֿא ולו עלם אנה
פלוס[9] ואן[10] כֿצמה ידֿעי עליה באלבאטל
לבה אלטן לא[11] ינז לה אן ילקנה חגה
לצה בונה:

משפט דברי ריבות להיותם לפה לבני
האדם בריביהם והמה עורכים שאלות אם
יאמר השופט כזאת וענית ככה ואם יענה
איש ריבך כזאת וענית אתה ואמרת ככה
כאיש העורך את השופטים ואת אנשי
הריב לנגד עיניו על כן קראו להם עורכי
הדיינין כעורכים את השופטים לפניהם ויצונו
לבלתי לכת בדרכיהם ללמד את אחד
האנשים אשר להם הריב תחבלות להועיל
לאמר דבר כה וכזב ככה ואף אם ידעת
עם לבבך כי עשוק הוא וכי איש ריבו
אך שקר בפיו לא תוכל ללמדו מענה אשר
יועיל לו מאומה:

ט שמעון בן שטח אומ' הוי מרבה לחקור את העדים והוי זהיר בדבריך שמא מתוכן ילמדו לשקר: י שמעיה ואבטליון קבלו מהם שמעיה אומר אהוב את המלאכה ושנא[12] את הרבנות ואל תתודע לרשות:

שות אלסלטנה והדה אלתלאת וצאיאת[13]
הא צלאח אלדין ואלדניא לאן בעדם
צנאעה[14] תציק אחואלה פינצב[15] ויגור
לב אלתקדמה תגרי עליה[16] מחן[17] פי
דניא ושדאיד לאנה יחסד ויגאצב ויפסד דינה
אקאלוא כיון שנתמנה אדם מלמטה נעשה[18]
יע מלמעלה וכדֿלך מעדה אלסלטאן[19]
סלאמה כנהא פי אלדניא בעידה והי
ודה ללדין[20] אד לא ינפך פי ניד[21]
יקרבה מנה ואנת תעלם חדית דואג
האדומי

רשות הם הרוזנים ושלשת הדברים
האלה בהם תכון טובת האמונה והתבל
כי בהוקר כל מלאכה יצר לו ויגזל ויונה
ובבקשו להיות לראש יעברו על ראשו
מסות ויגיעות על פני תבל כי יקנאו בו
וישנאו אותו וישחית את דרכו כאשר אמרו
כיון שנתמנה אדם מלמטה נעשה רשע
מלמעלה וככה גם קרבת המושל רחוק
הדבר מאד להמלט מבנה המים והיא
תשחית את דרכו כי לא ישית את לבו

לאלצאם. [3] fehlt P. [4] יגאוב B. [5] Von אדֿא bis בכדֿא fehlt B. [6] יצטפון
[8] קל P. [9] בציוס. [10] ואנה B. [11] ולא P. [12] ושנא F. [13] B
P. [16] fehlt P. [17] מחאן B. מחן P. [18] נקרא B. [19] לצלטאן B
B; ... P.

אַלָּא עלי בֻעְד כתיר גדא ובאַמכאן בעיד פאַנָּה ילזם אן יֻחמַל עלי[1] אַנָּה כיר אד תֿםּ[2] ונה אַמכאן לכונה כיר ולא יגוז[3] תֻהַמַתֻהֻ וען דלך יקולון[4] כל החושד כשרים לוקה בגופו וכדלך אדא כאן רשע ושֻהַרת אפעאלה תֿםּ ראַינאה פעל פעלא[5] דלאַילה כלּה תדלּ אַנָּה כיר ופיה[6] ונה אמכאן בעיד גדא ללשרּ פילזם אלתחפּט[7] מנה ולא יֻעתַקַד פיה כיר אד פיה[8] אַמכאן ללשרּ קאל כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו ואדא כאן מגהולא[9] ואלפעל[10] מתרגּח נחוֹ אחד[11] אלטרפַין פילזם בטריק אלפצילה אן ידין לכף זכות איּ אלטרפַין כאן.

אחרי מצאת בו יכולת היותו טוב ולא תוכל לחשבו לרעה ועל זה אמרו כל החושד כשרים לוקה בגופו וככה אם איש רשע הוא נודע במעלליו הרעים ונראהו עושה מעשה אשר כל אותותיו יתנו עדיהם ויגידו כי טוב הוא ורק בדרך אחד רחוק מאוד נוכל להטותו לרע הִשָּׁמֵר ממנו ואל תאמן בטובו בהיות בו יכולת רע אמר [שלמה] כי יחנן קולו אל תאמן בו כי שבע תועבות בלבו ואם לא נודע האיש ומעשהו נוטה לאחד הקצות יָאתה לאיש חסד לדין אותו לכף זכות איזה קצה אשר יהיה:

ז נתאי הארבלי אומר הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע ואל תתיאש מן הפורענות:

אל תתחבר לרשע איּ נוע כאן מן[12] אנואע[13] אלצדאקה̈ ליּלּא[14] תתעלּם מן אעמאלה וקד ביּנּא פי אלפצול אלמתקדּמה̈ אן תֻכסַב[15] אלרדאיּל במכאלטה̈ אלאשראר וקאל[16] אדא אדנבת או ראַית מֻדנבא[17] פלא תאַמןְ ותקֻּל אַן אללה יעאקב פי אלאַכֿרה̈ פקט בל לא תיּאסּ[18] מן אלאנתקאם פי אלעאגל עלי דלך אלדנב:

אל תתחבר לרשע כל מין אהבה וחברה לבלתי תלמד ממעשיו וכבר הוריתיך בפרקים אשר קִדמו כי קונה האדם רעות בסוד מרעים אחרי כן אמר אם חטאת או ראית איש חוטא אל תדמה בנפשך כי לא יפקד אלהים בלתי באחרית הימים ולא תִיָאֵש את לבך מבוא סְקדת החטא ההוא קל מהרה:

ח יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח קבלו מהם יהודה בן טבאי אומר אל תעש עצמך כעורכי הדיינים וכשיהיו בעלי הדין[19] עומדין לפניך יהיו בעיניך כרשעים שלא קבלו עליהן את הדין[20] וכשנפטרין מלפניך יהיו בעיניך כזכאים[21] שקבלו עליהן את הדין:

עורכי הדיינין הם אקוֹאם יתעלּמון
אלכצאם

עורכי הדיינין הם אנשים הלומדים
משפט

---

[1] עליה B. [2] אד̇ ותם P; אד ולם ותם B. [3] לא יגיז P. [4] fehlt B. [5] fehlt. [6] ופי B. [7] אלתחפץ. [8] ופיה. [9] מגהול B. [10] ואלמעל (ואלעמל?) P. [11] fehlt P. [12] ומן B. [13] fehlt B. [14] ללא. [15] תכתסב P. [16] וקאל אן אדא B. [17] מדנב B. [18] תאיס. [19] דין F. [20] שלא קבלו עליהן את הדין fehlt F. [21] כצדיקים F.

טמאניה̈ אמ̈א צדיק אללדה̈ פבמצאדקה̈[1] אלדכור ללאנאת[2] ונחוהא ואמ̈א צדיק אלטמאניה̈ פהו אן יכון ללאנסאן[3] צדיק קד אמנת נפסה מנה לא יתחפט[4] מנה לא פי פעל ולא פי קול ויטלעה עלי גמיע אמורה מא חסן מנהא ומא קבח מן גיר כוף מנה אן ילחקה פי גמיע דלך נקץ לא ענדה ולא ענד גירה פאנה̈ אדא[5] חצל ללנפס טמאניה̈ בשכץ הדא[6] אלקדר אסתראחת[7] להדיתה ומצאדקתה כתירא[8] וצדיק אלפצילה̈ הו אן תכון אלשהוה̈ מן אלאתנין[9] ואלקצד[10] מנהמא לגרץ ואחד והו אלכיר ויריד כל[11] ואחד אן יסתעין בצאחבה פי חצול דלך[12] אלכיר להמא גמיעא והדא הו אלצדיק אלדי אמר באכתסאבה והו נחו צדאקה̈[13] אלאסתאד ללתלמיד ואלתלמיד ללאסתאד[14] והוי דן את כל האדם לכף זכות מענאה אן אדא כאן[15] שכץ מגהולא[16] ענדך לא תעלם הל הו צדיק או רשע ותראה יפעל פעלא[17] או יקול קולא[18] אן תאולת[19] עלי גהה̈ מא פהו כיר ואן תאולתה[20] עלי גהה̈ אכרי[21] פהו שר[22] פאחמלה̈[23] מחמל אלכיר ולא תטן פיה שרא[24] אמ̈א אן כאן שכץ מעלומא[25] אנה צדיק ומשהורא[26] באפעאל אלכיר ורי̈[27] לה פעל שמאילה כלהא דאלה̈ עלי אנה פעל שר ולא יתבינ̈ פיה אנה פעל כיר
אי׳א

לזה ואהבת הבטחון היא אהבת איש את רעהו בו בטח לבו לא ישמר מפניו לא במעשיו ולא בדבריו כי יגלה לו את כל מסתריו גם את הטוב בהם גם את הרע מבלתי יראתו מפניו פן חסר יבואנו בכל אלה מידו או מיד איש אחר הן אם תשים הנפש באיש מבטח עוז כזה הלא תמצא נחת בדבריו ובאהבתו עד מאוד ואהבת תום היא אשר תהיה תאות שניהם גם יחו וחפץ לבם מטרה אחת והיא הטוב ורצון איש איש מהם לבקש עזר רעהו למען ימצאו שניהם יחדיו את הטוב ההוא וזה לך האוהב אשר צוך לקנותו ודמיונו כאהבת המורה את תלמידו וכאהבת התלמיד את מורהו: והוי דן את כל האדם לכף זכות פשר הדבר אם אינך מכיר את האיש לא ידעת הצדיק הוא אם רשע ותראהו עושה מעשה או מדבר דבר אשר אם תפתר אותו ככה והנה הוא טוב ואם ככה תפתר אותו והנה הוא רע אסור לדבר טוב הוא ואל תחשבהו לו לרע אבל אם ידעת את האיש כי צדיק הוא והוא נודע בשערים בדרכיו ובמעלליו הטובים ותרא אותו עושה דבר אשר כל מראהו יענה בו כי רע הוא ואין לאל ידך להטותו לטוב בלתי אם בדרך אחת והיא רחוקה מאוד מאוד עליך לחשבו לו לצדקה
אחרי

---

[1] פמצאדקה P. [2] לאלאנאה. [3] לאלאנסאן. [4] יתחפט. [5] fehlt B. [6] להדא. [7] אסתראח B; אסראהק נפסה (?) P. [8] בהיר B. [9] אלאתנאין P. [10] ואלקצד B. [11] כל P. [12] fehlt B. [13] צדקאת B. [14] לאלאסתאד B; die drei letzten Worte fehlen P. [15] fehlt P. [16] מגהול. [17] פעל B. [18] קול B. [19] תאול. [20] תאולתה B. [21] אברא B. [22] שך P. [23] פאחתמלה B. [24] שר. [25] מעלום. [26] ומשהור. [27] ורא.

ליכון לך אסתאדא לכן אנעלׂה לך[1] אסתאדא[2] חתי תׄבׄלׄיׄ[3] לה[4] אלתעלים פיחצל לך[5] אלעלם לאן ליס תעלׂם[6] אלאנסאן מן נפסה כתעלׂמה[7] מן גירה בל תעלׂמה מן גירה אתׄבׄתׄ לה ואבׄיׄןׄ ולו כאן מתׄלה פי אלעלם או דונה וכדׄא בׄיׄנוא פי שרח הדׄה אלוציׄהׄ וקולה וקנה לך חבר אכׄרנה בלפט[8] אלשרא ולם יקל[9] עשה לך חבר או[10] התחבר[10] לחברים ונחוׄ דׄלך פאלגרץ[11] אנה ינבגי ללאנסן[12] אן[13] יתׄכׄדׄ לנפסה צדיקא[14] צׄרורהׄ לתצלח בדׄלך גמיע אחואלה כמא קאלוא[15] אי חברא אי מיתותא פאן לם יגדה פיחתאג אן ינתהד[16] פיה ולו יסתגלבה ללצדאקהׄ[17] אולׄא חתי יחצל צדיקא[18] ולא יזאל ימשי פי גרצׄה חתי ימכׄן צדאקתה כמא יקול אהל אלאׄדאב אדׄא צאדקת פלא תצאדק עלי אכׄלאקך ואנמא צאדק עלי אכׄלאק צדיקך פאדׄא אעתמד כל ואחד מן אלצדיקין עלי הדׄה אלוציׄהׄ כאן גרץׄ כל ואחד מנהמא אתמאם[19] גרץׄ צאחבה פיכון גרצׄהמא גמיעא שיא ואחדא בלא שךׄ ומא אחסן קול ארסטו אלצדיק אכׄר הו אנת ואלאצדקא תׄלאתׄהׄ[20] אנואע צדיק מנפעהׄ וצדיק ראחהׄ וצדיק פצׄילהׄ אמׄא צדיק אלמנפעהׄ פכצדאקהׄ[21] אלשריכין וצדאקהׄ אלמלך ועסכריׄתה ואמׄא צדיק אלראחהׄ פהו נועאן[22] צדיק לדׄהׄ וצדיק
טמאניה

די היות מורך בכל זאת עֲשֵׂהו לך למורה ופנית לו הדרך להורותך אז תשכיל ואז תשיג ארחות חכמה כי אין הלומד מנפשו כלומד מפי אחר כי התורה אשר יבקשו מפי אחר היא נאמנה ומאירת עינים אף אם ישוה להם בחכמה או נופל הוא מהם וככה בארו את המצוה הזאת ובאמרו וקנה לך חבר בחר במלת קנין ולא אמר עשה לך חבר או התחבר לחברים והדומה לזה מפני אשר יָאתה לאדם לקנות לנפשו אוהב ורֵע למען ישכיל בכל אשר יעשה כאשר אמרו אי חברותא אי מיתותא ואם לא ימצאהו ידרשנו אף ימשכנו לאהבתו עד אשר יֵהפך לאוהב לו ולא יחדל לעשות רצונו עד אשר תחזק אהבתו כאשר יאמרו בעלי מוסר אם אהבת לא תאהב על פי דרכיך כי לפי דרכי רעך אהב תאהבנו ואם ישימו שני האוהבים יחדיו את הדבר הזה אל לבם והיה חפץ כל אחד מהם להפיק רצון רעהו וחפץ שניהם גם יחד דבר אחד אל נכון ומה נמלצו דברי ארסטוטלים אוהבך משְׁנֶה נפשך ואולם שלשה המה הרֵעים למיניהם רעי בצע רעי נחת ורעי תום: אהבת הבצע היא אהבת חברי מסחר ואהבת המלך וחילו ואהבת הנחת תפרד לשני מינים האחד אהבת ענג והשני אהבת בטחון אהבת הענג היא אהבת הגברים את הנשים והדומה
לזה

[1] fehlt P. [2] אסתאד B. [3] תביל P. [4] ען P. [5] לה P. [6] תעלים. [7] כתעלימה P. [8] בלפץ. [9] יקול. [10] fehlt P. [11] פי אלגרץ P. [12] לאלאנסאן. [13] fehlt B. [14] צדיק B, צדקא P. [15] קאל B. [16] יגהד B. [17] לאלצדאקה. [18] צדיק. [19] fehlt P. [20] ג׳. [21] כצדאקה B. [22] נועין B.

מתֿל בתי כנסיות ובתי מדרשות חתי אדֿא קאל חכם לחכם אין נתתמע בך[1] אן[2] נֻרִד[3] אַןנתתמע בך[1] פיקול לה פי דאר פלאן:

כדרך בתי כנסיות ובתי מדרשות והיה אם יאמר איש חכם לרעהו איפה אִוָעד לך אם אחפץ להועד לך ואמר לו בבית פלסני:

ה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם אומר יהי ביתך פתוח לרוחה ויהיו עניים בני ביתך ולמד את כל בני ביתך ענוה[4] ואל הרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו קל וחומר באשת חברו מכאן אמרו חכמ׳ כל המרבה[5] שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובטל מדברי תורה וסופו יירש[6] גיהנם:

פתוח לרוחה אן[7] יכון לה באב מפתוח למריק[8] אלמסאפרין כל מסאפר יצ̇טר לַאמר אן[9] יֻוֹלמה אלגוע ואלעטש ידכ̇ל אלדאר לחינה: ויהיו עניים בני ביתך יקול אנה ינבגי אן יכון מתצרפוך[10] אלמסאכין ואלצ̇עפא[11] אֻוֹלי[12] מן שרא אלעביד וכדֿלך יקולון[13] אלחכמים יכרהון אקתנא אלעביד ויפצ̇לון[14] אסתכ̇דאם אלצ̇עפא וכונהם[15] מן כ̇וֹל אלאנסאן[16] ודכ̇לתה: ומעלום אן אלחדית̇ מע אלנסא עלי אלאכתֿר אנמא[17] הו פי אמור אלגמאע פלדֿלך קאל אן אלאכתֿאר מן חדיתֿהא חראם לאנה גורם רעה לעצמו יעני תחצל לה רדילה כלקיה פי נפסה והי[18] אלשׂרה ובוטל מדברי תורה בין[19] לאנה אשגל[20] אלזמאן בשגל אכ̇ר וסופו יורש גיהנם לַמא יֻוֹדי אליה אלחדית̇[21] מן אלעציאן פיסתחק אלעקאב עליה:

פתוח לרוחה שיהיה לו שער פתוח לדרך עוברי ארח והיה כל אורח אשר יחסר לו מאומה אם רעב יְשַנהו או צמא וסר אל ביתך כרגע: ויהיו עניים בני ביתך אמר כי טוב היות משרתיך העניים והאביונים מקנותך עבדים וכן (יאמרו) החכמים ימאסו בקנין עבדים ויבחרו עבוד בעניים והיותם ממשרתי איש ומאנשי ביתו: ונודע הדבר כי מרבית הדברים אשר עם האשה הם דברי ענבים ועל כן צוה לבלתי הרבות עמהן דברים כי הוא גורם רעה לעצמו ופשר הדבר פן ידבק בנפשו מום רע והיא הזִמָה ובוטל מדברי תורה באבדו העת בדברים אחרים וסופו יורש גיהנם כי יפילו אותו הדברים האלה במוקשי מרי ואשמה נפשו ונשא את עונו:

ו יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהן יהושע בן פרחיה אומ׳ עשה לך רב וקנה לך חבר והוי דן את כל אדם[22] לכף זכות:

עשה לך רב ולו לם יכן[23] אהלא
ליכון

עשה לך רב אף אם לא מצאה ידו
די

[1] בך P. [2] או P. [3] .נריד [4] ולמד bis ענוה fehlt F. [5] שכל זמן שהאדם מרבה F. [6] יורש F. [7] אין P. [8] למרק B. [9] או P. [10] .מתצרפיך [11] אלצעפא ואלמסאכין P. [12] Von وَلِي; B hat אוולא von أوْلَى. [13] fehlt P. [14] .ויפצ̇לו [15] וכולהם P. [16] אנסאן P. [17] אנמי B. [18] ופי P. [19] fehlt B. [20] אשגאל P. [21] fehlt B. [22] האדם F. [23] .יכון

בדלך לקתלוא[1] אעני נץ אלתורה פצור כל ואחד מנהמא ענד שיעתה אנה מעתקד לנץ אלתורה ויכאלף עלי אהל[2] אלנקל ואנה נקל גיר צחיח והדא[3] לתסקט[4] ענהם גמיע אלתכליפאת אלמרויה ואלגזרות ואלתקנות אד לם[5] יקדרוא עלי דפע אלכל אלמנצוץ ואלמרוי ויתסע להם איצא אלבאב ללתאויל[6] לאנה אדא רגע אלתפסיר לאכתיארה כפף פימא יריד[7] ותקל פימא יריד בחסב גרצה אד לא יעתקד אלאצל כלה ואנמא טלבא שיא יסוג ענד בעץ אלנאס סקט ומן הינייד נשאת הדה אלטואיף אלמלעונה מתאע[8] אלמינים אלדין[9] יתסמון פי הדה אלדיאר אעני מצר קראין ואסמהם ענד אלחכמים צדוקין וביתוסין והם אלדין[10] אשרעוא אלטען פי אלנקל ותאויל אלנצוץ בחסב מא יקוי[11] ענד כל שכץ מן גיר אנקיאד לעאלם[12] אצלא בכלאף קולה תעאלי על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל[13]:

הוציאו כזאת מפיהם הלא הרג יהרגום — והם דברי התורה ויכזבו איש לעדתו כי מאמין הוא בספר התורה ורק אל בעלי המסורת הוא יריב כי שקר נחלו למען הקל מעליהם עול המצות אשר הנחילו לנו אבותינו פה אל פה וכל הגזרות והתקנות מבלתי יכלתם להשליך את הכל אחרי גום התורה והמסורת גם הרחיבו לנפשם פתח הפתרונים כי בהנתן פשר דברי התורה ברצון איש ואיש יקל באשר יחפץ ויכביד באשר יחפץ כפי צרכו ועצתו מבלתי האמינו בשרש הדבר ויחזו להם את אשר ינעם לחך פלני אלמני ומן היום ההוא קמה העדה הארורה הזאת זרמת המינים אשר יקראו להם בארץ הזאת במצרים קראים ושמם בפי החכמים צדוקים וביתוסים הן המה אשר הורו למאס במסרת ולבאר את דברי התורה איש ככל הישר בעיניו מבלי הכנע תחת יד כל חכם בלא ככתוב על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל:

ד יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלם קבלו ממנו[14] יוסי בן יועזר איש צרידה אומ' יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם ושותה בצמאה[15] את דבריהם:

בית ועד בית מיעאד יעני[16] אן[17] תגעל ביתך מעדא[18] לאגתמאע אלחכמים דאימא

מתל

בית ועד הוא בית מועד ופשר דבריו שתשים ביתך נכון תמיד להועד שמה חכמים

כדרך

---

[1] לקתלא B. [2] Fehlt B. [3] הדא B, להדא P. [4] לתצקט. [5] ולם. [6] לאלתאויל. [7] יראד P. [8] Ich lese muta'n Auswurf (St. تاع); Tibbon hat mata'u gelesen, womit im Gemeinarabischen der Genitiv bezeichnet wird, und daher שלמינים (in den Ausgaben fehlt das Wort) übersetzt. [9] אלדי P. [10] אלדי B. [11] יקוא B. [12] אלי עאלם P. [13] על פי התורה וכו' P; על פי התורה וכו' לא תסור B. [14] מהם F. [15] בצמא F. [16] אעני P. [17] fehlt B. [18] מעד B.

אראד בדלך אן יכונוא עובדים מאהבה כמא בינא פי עאשר סנהדרין[1] ומע הדׄא לם יכׄלהם[2] מן אליראה פקאל ומע כונכם[3] עובדים מאהבה לא תטרחוא אלכׄוף גמלה ויהי מורא שמים עליכם לאן קד גא איצׄא פי אלתורה אלאמר באלכׄוף והו קולה את יי׳ אלהיך תירא וקאלוא[4] אלחכמים עבוד מאהבה עבוד מיראה וקאלוא אלמחב לא יצׄיע אמרא[5] ואלכׄאיף לא יקדם[6] עלי נהי פכאן אליראה להא מדכׄל כביר פי מצות לא תעשה ולא סימא אלשראיע אלסמעיה: וכאן להדׄא[7] אלחכם תלמידאן[8] אסם אחדהמא[9] צדוק ואסם[10] אלאכׄר[11] ביתוס פלמא סמעאה[12] קד קאל הדׄא אלקול כׄרגא מן בין ידיה וקאל אחדהמא ללתׄאני אן אלאסתאד קד בין בתצריח אן[13] ליס תׄם גזא ולא עקאב וליס תׄם תׄרגׄי ראסא אד לם יפהמא[14] גרצׄה עם[15] פהאוד אחדהמא אלתׄאני ותכׄלוא[16] ען אלשריעה ואנתמעת להדׄא מאיפה ולהדׄא טאיפה יסמונהם אלחכמים צדוקיין וביתוסיין ולמא לם ימכנהם אן יגמעוא גמועא[17] בחסב מא חצל להם[18] מן אלאעתקאד אד הדׄא אלאעתקאד אלסי[19] יפרק אלמגתמעין פכיף אן יגמע אלמפתרקין פרׄהבוא[20] אלי[21] תצדיק אלשי אלדי לא יסתטיעון תכדׄיבה ענד אלגמהור ולו תפוהוא[22] בדלך

יקוו גמול וחסד ופשר דבריו שיהיו עובדים מאהבה כאשר בארנו בסנהדרין בפרק העשירי ובכל זאת לא פרק עול יראתו מעלינו באמרו גם בהיותכם עובדים מאהבה לא תשליכו יראתו אחרי גוכם ויהי מורא שמים עליכם כי באה גם בתורה המצוה ליראה אותו ככתוב את יי׳ אלהיך תירא וחכמינו אמרו עבוד מאהבה עבוד מיראה גם אמרו אין האוהב מתרפה בדבר אשר צוה עשות ואין הירא עובר את אשר צוה לבלתי עשות אם כן אפוא רב כח היראה במצות אשר לא תעשינה אף כי בחקים אשר לא נמצא עד תכליתם: ויהיו לחכם הזה תלמידים שנים שם האחד צדוק ושם השני ביתוס ויהי כשמעם את הדברים האלה מפיו ויצאו מלפניו ויאמרו איש אל אחיו הלא הגיד מורנו באר היטב כי אין שכר ואין פקדה ואפס כל תקוה כי לא מצאו חקר דבריו ויבואו בברית יחדיו ויעזבו תורת אלהינו ויאספו אליהם אספסוף לזה ואספסוף לזה והחכמים יקראו להם צדוקים וביתוסים ויען לא היה לאל ידם לקבץ קהל באמונה אשר היתה בלבבם כי האמונה הרעה הזאת בין חברים תפריד ואיך תחבר הנפרדים לכן נועצו להקים את הדברים אשר לא יכלו לדבר עליהם סרה נגד העם — ולו הוציאו

---

[1] פי אלסנהדרין P. [2] יכׄליהם B. [3] כונהם. [4] fehlt P. [5] אמר B. [6] יתקדם B. [7] להא P. [8] תלמידין B. [9] אחדהמי B. [10] fehlt B. [11] ואלאכׄר B. [12] סמעואה P. [13] אין P. [14] יפהמוא P. [15] עם (عم)? [16] Man erwartet ותכׄליא; doch ist der Dual auch im Folgenden nicht mehr festgehalten. [17] אלגמיע B. [18] fehlt P. [19] אלסו. [20] פרׄהבנא B. (פרהבא נ״א Randbem. bei B). [21] אלא B. [22] תפוהא B.

בסרעה חתי יתפהמוה[1] פקד תט׳הר[2] להם מעאני מא תט׳הר[2] פי אול[3] כאטר: ועשו סיג לתורה יעני אלגזרות ואלתקנות אלתי תרחיק את האדם מן העברה כמא קאל תעאלי ושמרתם את משמרתי וקאלוא פי תפסיר דלך עשו משמרת למשמרתי:

לבלתי ימהרו לחרץ משפטם ולבלתי יבהלו ברוחם לבצעו טרם יחקרוהו ונגלו להם דברים אשר לא יגלו בתחלת המחשבה: ועשו סיג לתורה הן הגזרות והתקנות אשר תרחיקנה את האדם מן העברה ככתוב בתורת משה ושמרתם את משמרתי וכאשר בארו זאת החכמים לאמר עשו משמרת למשמרתי:

ב שמעון הצדיק הוא[4] היה משיירי אנשי[4] כנסת הגדולה הוא היה אומר על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות החסדים:

יקול אן באלעלם והי אלתורה ובאלפצ׳איל[5] אלכ׳לקיה והי גמילות חסדים ובאמתת׳אל אואמר אלשריעה והי אלקרבנות דואם צלאח אלעאלם ואנתט׳אם[6] ונודה עלי אלוג׳ה אלאכמל:

אמר כי בחכמה והיא התורה ובתום דרך והיא גמילות חסדים ובהשמר מצות התורה והם הקרבנות בהם תכון תבל ואשרה ועל פיהם כל נמצא בתכלית סדרים:

ג אנטוגנוס איש שוכו קיבל[7] משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא היו כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם:

פרס יתסמי[8] אלמגאזאה[9] אלתי[10] יגאזי[11] אלאנסאן במן[12] ליס לה עליה חק בל יפעל דלך עלי טריק אלתפצ׳ל[13] ואלאנעאם מת׳ל אן יקול[14] לעבדה או לאבנה אלצגיר או לזוגתה אפעל[15] כדא ונדפע לך דינארא[16] או דינארין והדא הו[17] אלפרק בין פרס ושכר לאן אלשכר[18] יתעין באלחק פקאל הדא אלפאצ׳ל אנכם לא תעבדוא אללה עלי שרט אן ינעם עליכם ויפצ׳ל פתטמעוא[19] פי אלגזא ותעבדוא[20] לאגלה ואנמא אעבדוה[21] כעביד לא יטמעון פי אפצ׳אל ולא אנעאם
ארא׳ד

פרס יקרא לגמול אשר יגמל איש על רעהו ולו אין משפט לבקש זאת מידו ואולם הוא מנדיבת רוחו וחסדו גמל עליו כאשר יאמר איש לעבדו או לבנו הקטן או לאשת חיקו עשה זאת ואני אתן לך שקל או שנים הוא אשר יפלה בין פרס ובין שכר כי השכר ינתן במשפט והנה אמר החסיד הזה אתם לא תעבדו את האלהים למען ייטיב עמכם ויגמל עליכם והייתם אפוא כמקוה פעלו ושכר למענו כי אם כעבדים עבדוהו אשר לא
יקוו

[1] יתפהמונה. [2] תצ׳חר. [3] באולא B. [4] fehlt F. [5] ואלפצאיל P. [6] ואנתצ׳אם. [7] אנטיגנוס איש סוכו קבל F. [8] יתסמא P. [9] אלמגאזה. [10] אלדי B. [11] יגאזא P. [12] למן. [13] אלתפאצל B. [14] נקול B. [15] אדפע P. [16] דינאר B. [17] fehlt P. [18] שכר B. [19] פתטמעון. [20] ותעבדון P, ותעבדו B. [21] אעבדה P.

כתאב אלסראג

תאליף אלרייס אלאגל אלכאמל אלמשהור באלפצאיל אלכלקיה ואלנטקיה אפצל אלפצלא ועטם אלעלמא, אבי עמראן מוסי בן מימון עביד אללה עם אעתני בתצחיחה ותרגמתה אלעבד אלפקיר אצגר אלמאלבין ואחקר אלמתעלמין אלראני לרחמה רבה תעאלי

חזקיאל בנעט.

ספר המאור

אשר עשה נזיר אחיו החכם החסיד אור עינינו ורוח אפנו רבנו משה בן מימון זצ"ל לבאר את כל דברי המשנה בלשון ערב ואפס קצהו הוציא עתה לאור על פי שני ספרים כתובי יד וחקר ותקן והעתיק התלמיד המקוה לרחמי אדוניו

יחזקאל בנעט.

מסכת אבות.

פרק ראשון.

א משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה והם[1] אמרו שלשה דברים הוו מתונים[2] בדין והעמידו תלמידים הרבה ועשו סייג לתורה:

קד בינא פי צדר כלאמנא פי הדא אלדיואן צפה[3] אלנקל וכיף כאן וליס אלגרץ הנא גיר שרח הדה אלאדאב פקט והתריין עלי אכתסאב[4] בעץ כלה[5] מנהא שדידה אלפאידה וכדלך נמול פי אלתחריר מן בעץ רדאיל שדידה אלאדיה ובאקיהא אשרה אלאלפאט[6] פקט ובעץ מעאני לאנהא בינה אלמעני אלא אלקליל: מתונים בדין אן יבטאו[7] פי אנפאד אלחכם ולא יבתוה[8] בבריתה

כבר הוריתיך בפתח דברי בספר הזה את תולדות המסורת ומה היא ואין בזה את נפשי כי אם לבאר את דברי המוסר האלה למען המותי את לבבך לקנות קצות דרכיו המרבים להועיל גם אוסיף והזהרתיך מקצות תהפכות מרבות לדרע ולהשחית ויתר הדברים לא אבאר בלתי אם המלים ורק במקומות מספר גם את פשר הדברים כי כלם נכוחים למבין בלתי אם המעט מהם: מתונים בדין לבלתי

B = Berliner Hands. (ms. or. Qu. 569). P = Pariser Hands. (Cod. 579); wo hinter einer Variante keines dieser Zeichen steht, kann sich die in den Text aufgenommene Lesart auf keine der beiden Handss. stützen. F bezichnet die berliner Foliohands. der Tibbon'schen Uebersetzung (Cod. 567).

[1] הם F. [2] מתונין F. [3] צפת. [4] אכבאב P. [5] כלק B. כלה P. [6] אלפאכה P. [7] יבטו B. [8] ובתאתה

תרתי דסתרי לאו מילתא דתמיהא היא דהא סברא נמי דאורייתא היא כדאמרינן בכל דוכתי בש״ס אי סברא ל״ל קרא ועי׳ בשבת צ״ז ע״ב הכנסה מנלן סברא הוא וחייב עליה סקילה ועיין תו׳ שבת ב׳ ע״א ד״ה פשט ובגמרא שבעות כ״ב וס׳ תחלת חכמה כלל ט׳ ע״ש וסברא ברורה והקש שכלי יפה כחו ואלומי אלים חיליה כמקרא הנאמר בתורה.

וראיה לדבר דקיי״ל ביבמות דפט״ו דהאשה עצמה נאמנת לומר מת בעלי ובירושלמי איתא בהדיא דטעמא משום דהוי מילתא דעבידא לגלויי ומירתת לשקר יעו״ש וכן בע״א דקיי״ל דנאמן מתוך חומר כדאיתא ביבמות פ״ח ע״א וע״ש בתוספת ד״ה מתוך חומר ואפילו לשיטתם לא מיקרי עקירת דבר מה״ת כיון שיש קצת טעם וסמך לדבר וכ״ש אי נימא דמה״ת מהימן והיינו מטעם דאותן סהדי דדייקי (עיין בשו״ת נוב״י האה״ע סי׳ ל״נ) פשיטא דלא מיקרי עקירה מה״ת ועיין בגיטין ב׳ ע״ב משום ענונא אקילו בה רבנן ועי׳ בהרא״ש דקידושין פ״ב סס״י כ׳. ועי׳ בבינת אדם שער רוב וחזקה אות ח׳.

ולפיכך תמהני מאד על בעל שו״ת ר׳ מנחם עזריה סי׳ א׳ שכתב וז״ל ובלבד שלא יקרא ביום אחד ובשעה אחת כתרי קולי דסתרן אהדדי שהרי יכול לקרות ק״ש של שחרית עד שלש שעות עכ״ל ולא שת לבו לדברי הרא״ש והרמב״ן שהבאתי. וע״ע בא״ח סי׳ תרס״ח ססק״א בט״ז בשם מהרש״ל. ודו״ק.

ושל שחרית אחר שיעלה ע״ה אלא של שחרית קודם ושל ערבית אחר ע״ה וה״ט משום דאפשר למיעבד כי היכי דלא תיהוי תרתי דסתרי וע״כ דזהו עיקר חידושו של ר״ש ודלא כמ״ז סי׳ נ״ח סק״ג דהא מילתא דפשיטא היא אליבא דרא״ש דיוכל לקרות לכתחלה ק״ש של ערבית עד שיעלה ע״ה ולא הו״ל למימר אלא שקורין ק״ש של שחרית אחר שעלה ע״ה אלא דהא קמ״ל דלכתחלה לא יקרא תרווייהו אחר ע״ה אלא של לילה קודם ושל יום אחר ע״ה. ואם אחד בא לשאול מורינן ליה דיקום קודם ע״ה כדי לקרות תרווייהו באופן דלא תיהוי תרתי דסתרי. וכן לר״ש אליבא דר״ע כשכבר קרא בע״ה ובא לשאול אמרינן ליה דימתין עד לאחר הנץ ויקרא או ק״ש של שחרית וכ״ז משום דאפשר וא״כ גם הרמב״ן בע״כ לא ס״ל דאסור למיעבד תרתי דסתרי אלא לכתחלה וכדאמרן.

ומוכרח אתה לפרש כן דאלת״ה תקשה עדיין אמאי קאמר הטור ברמזיו דימתין עד אחר הנץ ולא קאמר דימתין עד זמנו כלומר כוותיקין. ודו״ק.

וא״כ שוב ל״ק אמאי לא הביא הטור דברי אביו הרא״ש. ודוחק לומר דס״ל דהרא״ש רפויא רפיא בידיה כמ״ש הב״י ועוד מדנקט לישנא לא מיסתברא דאדרבא כבר הוכחתי שמזה ראיה שדינו דין ברור ובפ״ש שגם הרמב״ן פסק כן לעיקר ומ״ש בא״ע דראה דמהתו׳ והראשונים מוכח דפליגי עלי׳ לא יתכן דא״כ היה לו להביא דעת אביו ודברי הראשונים ולהתוך הדין כדבריהם אלא הטעם כיון דכבר פסק בסי׳ נ״ח דבאונס יוכל לקרות ק״ש שחרית אחר שעלה ע״ה ובסי׳ רל״ה פסק דבשל לילה יוכל להמתין באונס עד הנץ החמה חמנו של ק״ש לכתחלה עד ג׳ שעות א״כ פשיטא דמי שסיפק בידו לעשות שיקרא קודם ע״ה של ערבית ואחר ע״ה של שחרית. ובמי שכבר קרא של ערבית אחר ע״ה דיקרא של שחרית אחר הנץ ובדיעבד לא מעכב.

ועי׳ באליה רבה סי׳ נ״ח סק״ג. ואין לנו ראיה להתיר לכתחלה לקרות תרווייהו קודם ע״ה ואפילו היה מפורש בתר׳ להרי״א דמותר לכתחלה לא היה בידנו למיפסק כוותיה משום דכל עיקר ההיתר לקרות ק״ש של יום בשעת הדחק אחר שעלה ע״ה מיוסד על שיטת הרי״ף והרמב״ם דהא ר״ת ס״ל דאסור למיקרי אחר ע״ה כמ״ש ולשיטת הר״י א״א להתיר לקרות ק״ש של לילה עד הנץ דלא קים ליה כרשב״י משמיה דר״ע כמ״ש התוס׳ ביומא ל״ז ע״ב ור״י א״ז בה׳ ברכות וא״כ אנו אין לנו אלא דברי הרי״ף והרמב״ם והרי הרמב״ן והרא״ש ס״ל בהדיא דאסור לכתחלה וכן פסק הב״י בש״ע (לפמ״ש דדברי הש״ע הם דברי הרא״ש) אע״ג שהב״י נטפא בפירושו לפא״ח לא משמע כן מכ״ם קסם על שפהיו בש״ע ובמשפט לא מעל פיו וכן יש להורות.

ולפי מה שבארתי דגם הרמב״ן והרשב״א לא פליגי אלא משום דמר סבר דאין זמן שחרית וערבית מעורבין ומר סבר דאין זמנו של זה כזמנו של זה אבל אי הוי תרתי דסתרי גמור כ״ע מודים דאסור לקרות אף אם יבטל ע״ז מצות קריאה דאורייתא א״כ נסתר מתמתו הא דפסק במ״ז בא״ח סי׳ תי״ר סק״א בשאלה ח״ל וא״ל הא גם שופר יש סתרי אהדדי וכו׳ הא לא קשיא דודאי לא מבטלינן מצות בזמנה בשביל סתרי אהדדי דזה לא אמרינן אלא באינו תלוי המצוה בזמן עכ״ל המ״ז והרי המ״ז סובר דבק״ש מדאורייתא תלוי בזמן כ״ש הבא דבי״ט שני לא הוי אלא מדרבנן ועי׳ לעיל.

שוב הורתי ואמרתי דמה שאנו הוזן לקרות ק״ש מכח סברא דאין למיעבד

אחר הנץ יקרא זת אחר זה ואין בכך כלום וכן משמע מדקאמר סתם שצריך להחזיק בדרך ולא הוסיף ואינו יכול לקרות בזמנו כדכתב הרא״ש ותימה על הבי׳ בטא״ח שכתב דהט״ר ברמזיו מודה להרא״ש והא משמע בהיפוך. וראיה לדברי דהרי כתב הטור ברמזיו דמי שצריך להחזיק בדרך יכול לקרות ק״ש מיד אחר שיעלה ע״ה וע״כ מיירי דיכול לקרות בזמנו וכן מוכח ממ״ש בטור סי׳ נ״ח דאם קראה מיד אחר שעלה ע״ה בדיעבד אעפ״י שלא היה אנוס יצא ואין צריך לקרותה פעם שנייה וא״כ גם ברישא מי שהוא אנוס מיירי שיכול לקרות ק״ש גם בזמנו ואעפ״כ כתב דיכול לקרותה עם ברכותיה מיד אחר ע״ה ונראה דה״ט משום דכשקורא ק״ש בביתו אחר שיעלה ע״ה יכול נ״כ להתפלל כדרכו אבל אם ימתין לקרות ק״ש בזמנו והוא בדרך ואז יקשה לו להתעכב ולעמוד ולהתפלל ע״כ מוטב שיקרא ק״ש לכתחלה וכן משמע ברמזי הטור בפ״ד סי׳ כ׳ המשכים לצאת לדרך ואין לו פנאי לק״ש ולהתפלל וכו׳ משמע דאם היה לו פנאי להתפלל שתיהם מוטב שיתפלל ק״ש מיד אחר ע״ה ויתפלל תפלה מעומד משיקרא ק״ש בזמנו ולא יתפלל תפלה מעומד (ומכאן ראיה למ״ש הב״ח ע׳ בט״ז סי׳ נ״ח סק״ב ול״ק קושית הריא״ז ברי״ף פ״א רמז ו׳ והוא הטעם דלא קי״ל כהבי׳ סי׳ פ״ט וס״ח אלא כמנהג הצ״לם במג״א) וכעין זה כתב מהרי׳ אבוהב שהביא הבי׳ בטא״ח סי׳ נ״ח שפי׳ לישנא דהחזיק בדרך דנקט הטור למימר שהוא נחפז ללכת במרוצה בעניין שאין לו מקום לקרות ק״ש בכוונה שלא יוכל לכוון דעתו בדרך ולפמ״ש יותר נכון. וא״כ בע״כ ס״ל דגם לישנא דהרא״ש ״וגם צריך להחזיק בדרך ואינו יכול לקרות בזמנו לא מיסתברא״ וכו׳ כיון לזה שאינו יכול לקרות בזמנו כלומר בביתו ובדרך כשיקרא בזמנו יקרא בלא כוונה כפי׳ מהרי״ב אבוהב או לפי פירושו דבדרך לא יוכל לעמוד ולהתפלל וכמ״ש. ולפ״ז מוכח מהרא״ש גופא דדווקא בבה״נ הוא דלא יקרא תרווייהו אבל באמת אם לא יקרא בדרך כלל איכא למימר דמודה דיקרא תרווייהו ושפיר עביד הטור דלא הביא דינא דהרא״ש לפי הבנת הבי׳.

ברם דברים שאמרתי טעות הן בידי ודברי מהרי׳ אבוהב תמוהים דלישנא דהחזיק בדרך דנקט הרא״ש פשיטא דליכא לפרש דטעמו משום דלא יוכל לקרות ק״ש בכוונה דהא אמר בהדיא ואינו יכול לקרות בזמנו ופשוטו כמשמעו שאינו יכול לקרותו כלל אפי׳ שלא בכוונה וא״כ גם ברמזי הטור ובטא״ח דנקט בקצור לישנא דהחזיק בדרך כוונתו שאינו יכול לקרות כלל בדרך וכמו שביאר הרא״ש בהדיא דאינו יכול לקרות בזמנו וזו כוונת הטור שכתב מי שהוא אנוס כגון וכו׳ כלומר דבבה״נ הוא אנוס דאינו יכול להתפלל בזמנו שרינן ליה לכתחלה לקרות אחר שיעלה ע״ה והטור לא מיירי כלל מדיני תפלה אלא מדיני ק״ש בלחוד ומ״ש ברמזיו בסיפא ״אבל מי שנאנס וכו׳ ימתין בשל שחרית אחר הנץ״ הן הן דברי רשב״י משמיה דר״ע לפירוש אביו הרא״ש דמיירי שנאנס וקרא ק״ש של ערבית אחר ע״ה ולא תימא דיקרא אז נ״כ ק״ש של שחרית היכא דצריך להחזיק בדרך אלא ימתין לכתחלה אחר הנץ וזהו שכתב הרא״ש והאי דקאמר אליבא דר״ע דק״ש של שחרית אחר הנץ החמה דווקא היכא דלא אניס וכ״כ בתוספותיו וז״ל והא דקאמר ר״ש אליבא דר״ע דק״ש של שחרית אחר הנץ החמה היינו בדלא אניס עכ״ל. וזה מסכים לפ״ז עם מה שכתב הרא״ש וא״כ ליכא למידק מדברי הטור דאם אינו יכול להמתין עד אחר הנץ דלא יקרא תרווייהו לאחר שעלה ע״ה כמו דלא דייק כן הרא״ש גופיה מדברי ר״ש אליבא דר״ע אלא אדרבה דיקרא תרווייהו והרי ברור דבר הרא״ש דלא מסתברא דיקרא של ערבית

של ערבית אחר ע״ה ונם צריך להחזיק בדרך ולא יוכל לקרות בזמנו לא מסתברא שיקרא תרווייהו אחר ע״ה והא דקאמר משמיה דר״ע דק״ש של שחרית אחר הנץ החמה דוקא׳ לאו למימרא דרשב״י משמיה דר״ע חולק ארשב״י מ״ד וס״ל דאפילו באונס לא מצי למיקרי אחר שיעלה ע״ה אלא אחר הנץ הא ליתא אלא דלר״ע קורא היכא דלא אניס׳ כלומר אפי׳ אם לא קרא של ערבית קודם הנץ וא״כ אינו מוכרח לקרות של שחרית אחר הנץ מכ״מ ס״ל דקורא אז ועיקר כוונת הרא״ש נראה דאעפ״י דבסברתו מודה להרמב״ן מכ״מ בפירושא דרשב״י חלק עליו דלהרמב״ן תרווייהו מיירי באונס או בדיעבד אבל לדעת הרא״ש רשב״י מ״ד ברישא דמילתא דקאמר שאדם קורא ק״ש של ערבית קודם ע״ה בע״כ מיירי גם לכתחלה דהא הרא״ש פסק לעיל מניה לדף ט׳ ע״א ד״ה ר״נ אומר דלפי מה דמוכח מברכות ד׳ ע״א וע״ב דחכמים ור״נ לא פליגי אלא בסייג וקיי״ל כר״י א״ש דהלכה כר״נ וס״ל א״כ דיכולין לכתחלה להמתין עד ע״ה ופליג על הרי״ף דלא פסק כר״נ אלא בדיעבד ומטעמא שכתב הרא״ש בהדיא ומפרש נמי הכי בתוספותיו וכ״כ ר״י החסיד בתוספותיו לברכות ז׳: ד״ה רנ״א וכ״ה בהגמ״נ וכן מפרש בשיטה מקובצת ויבואר להלאן. ולפ״ז גם רשב״י מ״ד ברישא דמילתא בע״כ מיירי מלכתחלה אבל בסיפא דמילתא דקתני שאדם קורא ק״ש של שחרית אחר ע״ה מיירי דווקא באונס כמ״ש הרא״ש. ברם ברשב״י משמיה דר״ע ס״ל להרא״ש בהיפך דרישא דמילתא דקורא ק״ש של ערבית עד הנץ החמה מיירי דווקא באונס וכדאסקינן בגמרא וסיפא דמילתא דקורא ק״ש של שחרית אחר הנץ מיירי לכתחלה וגם בזה לטעמיה אזיל דפסק כר״י בעל התוספות דקיי״ל לכתחלה עד שלש שעות. וכיון שכן שפיר אקשי בתר הכי בזה״ל והא לקמן קאמר ר״ע משיכיר דלכתחלה זמנו משיכיר ואנן אסקינן דרשב״י משמיה דר״ע ס״ל לכתחלה אחר הנץ זמנו ותירץ בתיר׳ הב׳ דר״ה נמי קודם הנץ ולא נקט אחר הנץ אלא לאשמעינן דאינו יכול לקרות של ערבית אפילו אחר שנאנס דכיון דרישא דמילתא מיירי באונס ואפילו הכי לא קרי רק עד הנץ א״כ שפיר שמע מינה דלאחר הנץ אפילו באונס אינו קורא וע״ל סי׳ ב׳ וסי׳ ה׳ וכיוצא בזה פי׳ בשיטה מקובצת לברכות ד׳ ט׳ ע״א ד״ה א״ר אחא דרשב״י קמייתא בשל שחרית בדיעבד וכו׳ ותנינא בשל ערבית בדיעבד דאם קרא קודם הנץ יצא אלא דלהרא״ש תרווייהו מיירי מאונס ולא מדיעבד.

ואף שבפירושא דרשב״י חלק הרא״ש על הרמב״ן ואזיל לשיטתו כמו שביארנו מכ״מ בעיקר הסברא מודה וברור מללו בזה״ל דאם ארעו שלא היה יכול לקרות בלילה וגם צריך להחזיק בדרך ואינו יכול לקרות בזמנו לא מיסתברא וכו׳ והדין עם הב״י לטא״ח שכתב דבכה״ג קורא של ערבית אולי אח״כ יכול לקרות של שחרית אבל אם יקרא עכשיו של שחרית ולא של ערבית נמצא שהוא מפסיד של ערבית בידים עכ״ל ובאמת שאפילו ברור לו שלא יהיה יכול לקרות ק״ש בזמנו וא״כ נראה שיעבור על איסור דאורייתא לפ״ד הרמב״ן דכתב בהדיא דזמנו דאורייתא (וכ״כ הט״ז והמג״א עי׳ לעיל) מכ״מ יקוב הדין את ההר ולא יקרא אלא של ערבית ולא יקרא שוב של שחרית ויעבור על איסור דאורייתא בשב וא״ת. אבל מה נעשה והרי כתב הטור בקיצור פסקי הרא״ש פ״א סס״ט וז״ל אבל מי שנאנס וכו׳ וגם צריך להחזיק בדרך לא יקרא של ערבית ושל שחרית מיד אחר שיעלה ע״ה אלא ימתין בשל שחרית לאחר הנץ החמה עכ״ל. ומדכתב דימתין בשל שחרית לאחר הנץ מוכח דדווקא לכתחלה הוא דלאו שפיר דמי למיעבד הכי אבל בדיעבד אם לא יכול להמתין עד

יקרא אז ק״ש פעם שנית ולא ביאר מה יעשה אבל נראה פשוט דיקרא בדרך פסוק ראשון דבזה יוצא ידי דאורייתא כמבואר בב״י בטא״ח סי׳ ס״ג וראיה לדבר מדנקט שהיה אנוס לצאת למקום גדודי חיות ובשהוא אנוס לצאת למקום גדודי חיות שיכול לקרות משעלה ע״ה היינו בגוונא דלא יוכל לכוין לקרות בדרך אפילו עד על לבבך אלמא דאעפ״י דיכול לכוון לקרות פסוק ראשון מכ״מ מותר לקרות בביתו ובמ״ש טעמו וא״כ בכה״ג שפיר כתב דלא יקרא אז בביתו ק״ש עם ברכותיה משעלה ע״ה אלא דשפיר עדיף כשיקרא בדרכו בזמנו אף דלא יקרא אז אלא פסוק ראשון. אבל אם אינו יכול לקרות אפילו פסוק ראשון לא בדרך בזמנו ולא עד שלש שעות שפיר איכא למימר דיקרא תרוויהו אע״ג דסתרי אהדדי. אמנם מדברי הב״י בטא״ח סי׳ נ״ח מוכח דאי קיי״ל כהרא״ש אפילו בדיעבד מעכב ומוכרח לבטל מ״ע בשב וא״ת שהרי ז״ל ונראה דכל שנאנס ולא קרא של ערבית עד שעלה ע״ה וצריך להחזיק בדרך ואינו יכול לקרות של שחרית בזמנה קורא של ערבית ואולי אחר כך יכול לקרות של שחרית ע״כ. משמע דאעפ״י שיודע שאינו יכול לקרות של שחרית בזמנה מכ״מ מעכב אפילו בדיעבד ולא יקרא אז אלא דאמרינן דמוטב לקרות של ערבית דאם יקרא של שחרית ברישא יפסיד של ערבית בידים אבל בכל זה לא יתכן שיקרא אז א״כ מוכח שאפילו בדיעבד מעכב. ואין לדייק מסוף דבריו בהיפך דהא סיים וז״ל אבל אם יקרא עכשיו של שחרית ולא של ערבית נמצא שהוא מפסיד של ערבית בידים שתכף שתנץ החמה שוב אינו יוצא י״ח של ערבית עכ״ל אלמא דדווקא תיכף שתנץ החמה הוא דאינו קורא שוב של ערבית הא קודם יוצא ידי ערבית אעפ״י שכבר קרא של שחרית וכ״ש דאם הקדים של ערבית פשיטא דיכול לקרות אח״כ מיד של שחרית וקורא שניהם אחר ע״ה דא״כ דברי הר״ש סתרי אהדדי אלא בע״כ צ״ל דהכי קאמר לפי שתכף שתנץ החמה שוב אינו יוצא ידי חובתו א״כ ק״ש של ערבית היא מצוה שזמנה עוברת ולכן יקדים לקרותה ועדיין יש לו תקוה דאולי יכול לקרות עוד ק״ש של שחרית מכ״מ מוכח דאי קים ליה להב״י כהרא״ש ס״ל דתרתי דסתרי מעכב אפילו בדיעבד וא״כ הב״י שהעתיק בש״ע לשון הרא״ש וודאי דס״ל דבדיעבד מעכב.

ט) ועל כן נשובה ונחקורה בדברי הרא״ש דפסק בהרי״ דזמן ק״ש לכתחלה עד ג׳ שעות ומכ״מ מודה בעיקר הסברא להרמב״ן. דגם רשב״י מ״ד מודה דמי שמחמת אונס לא היה יכול לקרות בלילה שיכול לקרותה אחר ע״ה עד הנץ (הא דכתב הרא״ש משום דנראה כלילה וכן לענין ק״ש לאו למימרא דנקרא לילה לעניין ק״ש משום הך טעמא דא״כ ממגלה נופא כ׳. קשיא עלי׳ דהא מע״ה באמת יממא ומקרא מלא הוא ורש״י פירש במתני׳ כ׳. דלפי שאין הכל בקיאין בע״ה צריכין להמתין עד הנץ א״כ שפיר קאמר רשב״י דיוצא אז בשל לילה דבשעת הדחק אוקמוה אדינא. אבל איך נעשה לע״ה שהוא מדינא יום גמור ללילה ואפילו תימא דהרא״ש חולק ארש״י וס״ל דטעמא משום דנראה כלילה כלומר משום חשד שקיים מצוה שזמנה ביום בלילה מכ״מ תקשה כמ״ש אלא טעמא כדמוכח בגמ׳ משום דרובא גנו) והא דקתני שאחר ע״ה קורא של יום משום דאיכא דנני היינו דווקא למי שצריך להחזיק בדרך או כיוצא בו דברים אחרים שאינו יכול לקרות בזמנו פי׳ באונס. והא דלא נקט רבותא טפי דיוצא ידי ק״ש של ערבית אחר שיעלה ע״ה משום דאם קרא מחמת אונס ק״ש

משום דסמך על הרי״ף והרמב״ם והתו׳ דס״ל דדעתו מיושבת ואם אינה מיושבת לגמרי בכ״ז לא צריך אלא לעמוד כדי לקרות פסוק ראשון דאז כבר נתיישב דעתו עליו אבל כשהולך במקום גדודי חיות ולסטים שאין דעתו מיושבת עליו כלל והוא מתעסק תמיד וחושב מחשבות שלא יגיע לו נזק על כן בעי דיוכל לעמוד ולכוין בפרשה ראשונה כדי שתתיישב דעתו עליו ולכל הפחות כדי שיקרא עד על לבבך. הביטה וראה שמרן הב״י דקדק לאמר וז״ל או שבני השיירא הולכים במהרה ולא ימתינו לו כלל עכ״ל הב״י ומקורו בתר״י שהעתקתי לעיל וה״ט שכתב דלא ימתינו לו כלל משום דהרי״ף לטעמיה אזיל דפסק שא״צ לעמוד אלא כדי לקרות פסוק ראשון ולכן לא מיקרי שעת הדחק אלא אם בני השיירא לא ימתינו לו כלל כלומר אפילו כדי לקרות פסוק ראשון וכן הב״י שפיר כתב לא ימתינו לו כלל דלטעמיה אזיל דפסק כהרי״ף בסי׳ ס״ג ס״ג אלמא דהב״י חילק כמ״ש ולפ״ז גם תורת משה אמת שכתב בהגה סי׳ פ״ט ס״ח דהא דקאמר הב״י אם אפשר לו לקרות בדרך היינו שיתכוין בפסוק ראשון ושפיר מייתי סייעתא מהא דכתב הב״י בסי׳ נ״ח.

ואף שהב״י והרמ״א הכריעו כהרי״ף והרמב״ם דא״צ לעמוד אלא בפסוק ראשון מכ״מ צ״ע דלרי״ף ורמב״ם ותוס׳ (ע׳ ברכות י״ג ע״ב ד״ה אף שהביאו ראיה מתנחומא פ׳ לך לך ומפרשים דה״ט דע״כ צריכה כוונת הלב משום דפסוק ראשון כולל עול מלכות שמים וכ״כ בהדיא בתו׳ ר״י החסיד ולא כצל״ח בתו׳ ד״ה עד כאן ברכות י״ג ע״א וע׳ רש״י ברכות ל׳. ד״ה תפלה) ק״ק דלא מצינו שום אמורא דס״ל דל״צ עמידה אלא בפסוק ראשון ולפ״ד הראב״ד דס״ל דעד על לבבך ה״ט כדי שלא יהא עליו עראי ניחא דא״כ אף למ״ד דלא בעינן כוונה אלא בפסוק ראשון מודה דבעי עמידה עד על לבבך ומיושבת קו׳ הרי״ף וז״ל וכבר ראינו מי שדחה ע״ש דר״י בלבד הוא שנדחה משום דבהדיא קאמר טעמא ונדחה טעמו ונדחה הילכתו אבל ר״נ טעמא אחרינא אית ביה והשיטה שדחה הרי״ף היא שיטת בה״ג ומקצת מן הגאונים וכן פסק הרא״ש כהראב״ד ובקיצור פסקי הרא״ש פ״ב ס״ג וכ״ה דעת הטור ומרש״י יומא י״ט: ד״ה בפ׳ ראשון ע׳ ברכות י״ג ע״ב מכאן וכו׳ מוכח דכל הפרשה כלה צריכה כוונה וה״ט דרא״ם תלמידו של ר״ת דפסק כן כמ״ש ברוקח ה׳ ק״ש וזהו שיטת יש שפסקו שהביא בהג״מ ה׳ ק״ש פ״ב ציון ה׳ וכיון שבה״ג ומקצת מן הגאונים ורי״ץ גיאת והראב״ד והרוקח והרא״ש והטור פסקו כן וכן נוטה דעת הרשב״א וכ״ה בהדיא בירושלמי פ״ב ופ״א ה״ה א״כ נראה דיש להחמיר.

והנה כבר בירנו שפיר טעמיה דמרן שפסק דכשהולך במקום גדודי חיות ולסטים יכול לקרות ק״ש משעלה ע״ה דהיינו דווקא כשאינו יכול לעמוד ולא לכוין אפילו פרשה ראשונה ואפילו עד על לבבך הא יוכל לכוין לכל הפחות עד על לבבך אינו קורא משעלה ע״ה אלא ימתין עד שיגיע זמנו ויקרא בדרך. וא״כ תמה תמה אקרא על בעל אבן העוזר ואליה רבה שעלה בדעתם לומר דאפילו באונס לא שרי הב״י לקרות ק״ש ב׳ פעמים והקשו עליו מתו׳ והראב״ד והרשב״א ועדיפא מניה הו״ל להקשות דהיתכן לבטל מצות עשה דהנם שיש כח ביד חכמינו לבטל דבר מה״ת בשב ואל״ת מכ״מ הא לא איתבריר בגמרא בהדיא דהא יש לפרש דברי רשב״י באופן אחר אבל לפע״ד גם הב״י לא פסק כן באונס אלא דלכתחלה לא יעשה כך דאיהו לא כתב אלא אם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך מקום גדודי חיות ולסטים לא

לומר דהרמ״א פליג על הב״י דא״כ אמאי לא הגיה בסי׳ נ״ח ונטר עד סי׳ פ״ט. שוב ראיתי שעל דברי הרב עצמו תמה בא״ר סי׳ פ״ט סקי״ג וז״ל ותימה דלעיל סי׳ נ״ח פסק דאף ביכול לקרות פסוק ראשון קורא ברכתן (נראה דצ״ל בביתו) ולדינא עיקר כפסק דהכא עכ״ל בעל אליהו רבא. והנני כמוסיף על דבריו שהרב בעצמו הביא בהגה ראיה לדבריו מסי׳ נ״ח בכתבו בזה״ל וכמו שנתבאר בסי׳ נ״ח ומשקום שבא משם ראיה בהיסף ועוד ק״ל על הב״י בסי׳ נ״ח שכתב ולא יוכל לכוין אפילו פרשה ראשונה והרי הדין במקור הדין ברשב״א שהעתקתי לעיל לא נאמר רק פסוק ראשון א״נ עד על לבבך. וא״א להגיה בב״י פסוק ראשון דהא כתב ואפילו וכו׳ לבבך האמנם שברשב״א עצמו באותו דיבור לעיל מניה כתב בזה״ל ומיהו בשעת הדחק נמי וכו׳ גדודי חי׳ ולסטים שלא יוכל לעמוד ולא לכוין אפילו לפרשה ראשונה ואפילו עד לבבך וכו׳ וא״כ הרשב״א סתר עצמו תוך כדי דיבור. ונראה לע״ד דל״ק מידי דהנה הראשונים רמו דרבא אדרבא דבברכות י״ג ע״ב פסק רבא דהלכה כר״מ דלא בעי כוונה אלא בפסוק ראשון בלבד ובברכות ט״ז. קאמר בהדיא בסוגיא דאומנין קורין בראש האילן דבפרשה ראשונה בעי כוונה וכתב הרשב״א ברכות י״נ: ד״ה אמר ר׳ נתן והנכון מה שכתב הרי״ף בן גיאות ז״ל בהלכותיו וז״ל הלכה כר״מ בפתח או יושב או עומד או מוטה שדעתו מיושבת עליו אבל מהלך שאין דעתו מיושבת עליו בלבד צריך לעמוד כדי שיתיישב דעתו עליו (כלומר עד על לבבך) והעוסק במלאכה צריך ליבטל הימנה עד שיקרא פרק ראשון ואח״כ יחזור למלאכתו וכו׳ ע״ש ולפ״ז מ״ש הרשב״א דכשהולך במקום שאין גדודי חיה אינו צריך אלא פסוק ראשון א״נ עד על לבבך כדאיתא לקמן י״נ ע״ב אלמא דלא בעינן אלא פסוק ראשון או עד על לבבך ה״ט משום דספוקי מספקי לי׳ אי קיי״ל כרי״ף ורמב״ם ותו׳ דלא בעינן כוונה אלא בפסוק ראשון או כבה״ג ורב האי גאון דבעינן כוונה עד על לבבך וכמו שביאר הרי״ץ גיאת אבל כשהולך במקום גדודי חיה כתב שלא יוכל לכוין אפילו לפרשה ראשונה ואפי׳ עד לבבך אלמא דבעי כוונה בפרשה ראשונה או לכל הפחות עד על לבבך משום דלא מיבעי׳ לבה״ג ורה״ג דס״ל בהולך בדרך שאינו מסוכן דבעי לכוין עד על לבבך כ״ש כשהולך בדרך מסוכנת ויתר עליו דבעי כוונה לפרשה הראשונה אלא אפילו להרי״ף והרמב״ם איכא למימר דעד כאן לא פליגי אבה״ג אלא כשהולך בדרך שאינו מסוכנת דס״ל דדעתו מיושבת עליו או דאפילו אם את״ל שאין דעתו מיושבת לגמרי מכ״מ א״צ לעמוד כדי שיתתיישב דעתו עליו אלא בפסוק ראשון אבל כשהולך במקום גדודי חיות דלכ״ע אין דעתו מיושבת עליו כלל ועוד דהוא טרוד ונבהל ומתעסק במחשבתו מודים דבעינן כוונה בכל הפרשה הראשונה כעוסק במלאכה או לכל הפחות עד על לבבך.

וכ״ז דלא כסברת הראב״ד במפרש טעמא דגם הולך בדרך צריך לעמוד עד על לבבך דלא ליהוי עליו כעראי אלא כסברת הרי״ץ גיאת שהביא הרשב״א דטעמו משום דאין דעתו מיושבת עליו וצריך לעמוד עד על לבבך כדי שתתיישב דעתו עליו. וכיון שהב״י בטא״ח סי׳ ס״נ הביא סוף דברי הרי״ץ גיאת דנותן טעם דעוסק במלאכה בעי עמידה עד שיקרא פרשה ראשונה שכיון שהוא עוסק במלאכתו אם אי אתה מצריכו כל כך נמצאת מצוה קלה עליו והרי״ץ סיים בזה״ל כיון שהוא טרוד במה שלפניו צריך להתיישב ולהתבטל עד סוף פרשה ראשונה א״כ אעפ״י שפסק הב״י בסי׳ ס״נ דהולך בדרך א״צ לעמוד אלא עד כדי שיקרא פסוק ראשון ה״ט

מרש״י פסחים ד׳. שלא קדם אברהם קודם ע״ה ולמ״ד כנגד תמידים גם תמיד אינו כשר קודם ע״ה וע׳ בראי״ש רפ״ד דברכות וספ״ד בסוגיין ועוד דליכא למימר שופר לחוד ותפלה לחוד דהא השכים לצאת דקתני ע״ב אחר ע״ה וא״כ מתפלל מיירי נ״כ אחר ע״ה דהא עלה קאי לפי גירסת המאור דגרים גם ברישא ומתפלל ולכשיניע (ועיין בצל״ח שם שלא זכרה) וכ״ה בב׳ כתבי יד דתוספתא. מיהא נראה דהראב״ד לא גרס ברישא ומתפלל כמ״ש בנוסחת תלמודנו ופירש דהא כדאיתא והא כדאיתא דהשכים דרישא מיירי אחר ע״ה והשכים דסיפא קודם ע״ה וברישא רבותא קמ״ל דבק״ש ימתין עד הנץ ואח״כ יתפלל ובסיפא רבותא קמ״ל דאעפ״י שקורא קודם ע״ה משום בעתותא דמיא כדפרש״י לא תימא דיקרא נ״כ ק״ש כדי לסמוך וכו׳ אלא ימתין עד הנץ וא״כ רשב״א דאמר בין כך ובין כך הי״ס ברישא מודה לי ת״ק דקורא ק״ש ואח״כ מתפלל אבל גם בסיפא מוכרח לק״ש ולהתפלל בסמיכות והוא הלשון גופא דקתני ברכות שם באידך ברייתא היה רוכב וכו׳ רבי אומר בין כך ובין כך ובתוספתא גבי אהדדי תניין ובנוסח תוספתא של התלמוד קתני בה דברי רשב״א.

ובזה מיושב מה דקי״ל על התוס׳ שלא הקשו ארש״י ובריתא גופא דע״כ השכים היינו אחר שע״ה כמבואר מנלה כ׳. ולפ״ז ניחא.

ויותר נכון תי׳ במלחמות וז״ל וזו שהקשה לבעה״מ וכו׳ אינה קושיא דהתם לאו שעת הדחק הוא לק״ש אלא לתפלה מעומד ולא ראו לדחות מפני תפלה זמן ק״ש קודם שיכיר אבל היה מקום דחוק לק״ש עצמה מקדים וקורא משעלה ע״ה עכ״ל הרמב״ן. ודבריו מבוארים עפ״י דברי ר׳ יונה שכתב בשם מורו (זהו הרמב״ן) דמ״ש הרי״ף כגון משכים לצאת לדרך ר״ל ויודע שהשיירא הולכת במהרה ולא ימתינו לו כלל וא״כ מיירי הרי״ף שהיה מקום דחוק לק״ש עצמה או עפ״י מ״ש הרשב״א וז״ל יש לי לומר דהתם ביצא בשיירא א״נ במקום שאין שם גדודי חיות ולסטים ואפ״ה מתפלל קודם צאתו משום דכלה תפלה בעי עמידה כשאפשר וכוונה ואפשר שלא יזדמן לו בדרך אבל ק״ש שאינו צריך אלא פסוק ראשון וכו׳ כדאיתא לקמן י״ג: מזדמן הוא לו בסתם דרכים הלכך מתאחר הוא למצוה מן המובחר וכעניין שאמרו בירושלמי גבי הפסקה וכו׳ ג׳ פסוקים הראשונים מן גו דאינן צבחר הוא מכוון עכ״ל הרשב״א ולפ״ז מ״ש הרי״ף כגון משכים מיירי שיוצא יחידי במקום גדודי חיות וא״כ הוא מקום דחוק לק״ש אבל כשיוצא בשיירא א״נ במקום שאין שם גדודי חיות ימתין לזמנו מן המובחר נמצא שבכלל דברי הרמב״ן דברי שניהם.

והנה הב״י בסי׳ נ״ח ס״ג כתב מי שהוא אנוס כגון שהיה משכים לצאת לדרך במקום גדודי חיות ולסטים שלא יוכל לעמוד ולא לכוין אפילו פרשה ראשונה ואפי׳ עד על לבבך וכו׳ יכול לקרותה עם ברכותיה משעלה ע״ה והקשה במג״א שדברי הב״י סתרי אהדדי דהא פסק בסי׳ ס״ג ס״ג דא״צ לעמוד אלא בפסוק ראשון ותי׳ בזה״ל ואפשר לדחוק ולומר דמ״מ ס״ל דאם א״א לעמוד עד על לבבך מוטב לקרותה משעלה ע״ה בביתו. עכ״ל. ולא זו בלבד שהיא מילתא בלא טעמא ודחוק כמ״ש במג״א עצמו אלא דקשה עליו מהא דמבואר בש״ע סי׳ פ״ט ס״ח שבשעת הדחק כגון שצריך להשכים בדרך יכול להתפלל משעלה ע״ה וממתין מלקרות ק״ש עד שיגיע זמנה ומוסיף הרב אם אפשר לו לקרות ק״ש על הדרך דהיינו שיתכוין בפסוק ראשון וכמו שנתבאר לעיל סי׳ נ״ח אלמא דלא בעי כוונה אלא בפסוק ראשון ודוחק

ותו׳ ע״א ד״ה לעולם דשוב ליכא למימר דליתני ב׳ פעמים אחר עמוד או קודם הנץ משום שלא התירו לו חכמים שיהא קורא של שחרית וערבית בב״א זו אחר זו אא״כ תנץ החמה בנתיים או יעלה עמוד השחר וע״כ הטעם דאל״כ מיחזי כתרתי דסתרי ומוכח מדבריו דאפילו בדיעבד או אפילו באונס אסור לקרות שניהם בב״א זו אחר זו דהא לשיטתו רשב״י משמיה דנפשיה ורשב״י משמיה דר״ע לא מיירי אלא או מדיעבד או מאונס ובכ״ז לא התיר רשב״י לקרות ק״ש של יום אלא לאחר הנץ אבל קודם הנץ אפי׳ בדיעבד או באונס אסור אע״ג דאיכא למיחש שלא יקרא ק״ש ויבא לבטל מצוה דאורייתא (דמוכח מהרמב״ן דמה״ת זמנו עד ג׳ שעות כמ״ש דאם אנשי משמר קראו לאחר ג׳ שעות דבטלו מצות ק״ש ואמת ויציב דאורייתא ע״ש ודלא כנ״מ) מכ״מ יש כח ביד חכמים לבטל מצו״ע בשב וא״ת כדאיתא בפסחים פ״ז וכמ״ש תר״י ר״ש ברכות ויתבאר להלאן. ותימה גדולה על בעל אבן עוזר שהעלים עינו מהרמב״ן. ואין לדחות ולומר דרשב״י משמיה דר״ע לא מיירי רק כשנאנס ולא קרא ק״ש של ערבית דאז יוכל לקרותה עד הנץ אבל ליסמוך לה תיכף ק״ש של שחרית ולקרא כוותיקין מעט קודם הנץ לכתחלה הוא דלאו שפיר דמי למיעבד דלכתחלה ימתין עד אחר הנץ אבל אם מוכרח או לקרות ק״ש של שחרית וודאי דיקרא ואין לחוש בדיעבד לתרתי דסתרי דז״א דא״כ דיעבד או אונס דנקט רשב״י משמיה דר״ע לא הוי אלא בקריאה של ערבית שקודם הנץ אבל בקריאה של אחר הנץ מותר מדינא אף לכתחלה והרי הרמב״ן גופא פסק דלא קיי״ל כר׳ יהושע דאמר עד שלש שעות אלא בדיעבד ובדאיתא בירושלמי ברכות פ״א מ״ב שהביא בעצמו אלא ע״כ דאפילו בדיעבד או באונס לא התיר לקרות זו אחר זו אא״כ תנץ החמה בנתים או יעלה ע״ה (ואולי דה״ה שעה שיכיר שמותר לכתחלה לקרות ק״ש של שחרית לדעת הרמב״ן) ולהרמב״ן גם הרי״ף דעתו כן וא״כ גם הרמב״ם כוותיה ס״ל דהא גם איהו פסק בהדיא דלא קיי״ל כר״י אלא בדיעבד ואדרבא ס״ל דהא דוותיקין דין גמור הוא ולפ״ז לשיטת ר״י בעל התוס׳ ודעמיה (עי׳ לעיל סי׳ ו׳) דסברי לכתחלה כר״י אפילו יודו לפי׳ הרמב״ן מכ״מ אינו אסור לקרות זו אחר זו אלא לכתחלה אבל בדיעבד או באונס מותר. וכיון דקיי״ל בש״ע כר״י בעל התוס׳ אם כן אין ראיה מדברי הרמב״ן ואולי דהי״ט דלא נסתייע מיניה רבנו הב״י.

ח) וטרם שנדרוש ונחקור בדברי הרא״ש נסורה נא ונראה מה שכתבו רבותינו נ״ע על ההשגה שהשיג בעה״מ על הרי״ף מברייתא דברכות ל׳. דבע״כ מיירי אחר ע״ה שאין מצות שופר וכו׳ אלא אחר ע״ה ואעפ״כ לא הותרה לו ק״ש אלא בעונתה ע״ש והראב״ד תירץ דאין לתפלה זמן מיוחד אלא תלוי או בזמן הנץ כוותיקין או בזמן ק״ש לכל אדם דהוא משיכיר או מחמת דוחק כגון משכים לצאת באיזו שעה שיהיה הילכך שופר וכו׳ לחוד ומתפלל לחוד אפי׳ קודם ע״ה ולכשיגיע זמן ק״ש היינו ע״ה ע״ש ודבריו מסכימים עם שיטת רש״י שפי׳ באבוה דשמואל דמקדמו קודם היום ותו׳ ד״ה אבוה הביאו בשמו בהד״יא קודם ע״ה אע״ג שהי׳ מקום לומר דכוונת רש״י שלפנינו על קודם הנץ לפמ״ש בברכות ט׳: ד״ה מתפלל דהנץ החמה לד״ה יום מכ״מ בעלי התוס׳ ידעו נאמנה שכוונתו לע״ה והגם שלהראב״ד קו׳ על רש״י מיושבת מכ״מ לדעת הראב״ד קשה מוותיקין נופיהו בברכות ט׳. ונמצא מתפלל ביום שכל מרחם לא היה אלא כדי להתפלל ביום ועוד למ״ד אבות תקנום ברכות כ״ו: מוכח

מטעם אחר (עיל סי׳ ה׳) ומשמע שהרשב״א הרגיש בדוחק דברי הראב״ד והוסיף לתרץ בדרך אחרת וכתב בזה״ל ולי נראה משום רבותא דשל לילה נקט לה דאי נקיט להו תרווייהו קודם הנץ הו״א דבעינן שיקרא של לילה מיהא רחוק מהנץ החמה כדי קריאה אחת אבל השתא אשמעינן דקורין של לילה אפילו סמוך ממש להנץ החמה עכ״ל הרשב״א וא״כ אין להביא ראיה לבעל א״ע אלא מדברי הרשב״א והרשב״א לטעמיה שכבר פירש באותו דיבור וכד״ה הי״נ דר״ש ס״ל דזמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה וא״כ לא סתרי אהדדי ולכן אחרי שפי׳ הרשב״א ברשב״י קמא דאחר ע״ה מיקרי לילה לעניין ק״ש משום דרובא גני והא דנפק ביה ידי יום משום דאיכא קצת אינשי דקיימי בההוא שעתא ולאו דרך מקרה אלא התחלת קימה לקצתן היא והלכך הוי זמן שכיבה וזמן קימה מעורבין זה בזה׳ הקשה שפיר אמאי לא נקט להו תרווייהו לאחר שע״ה דליכא למימר דהוי תרתי דסתרי דהא בשכבך ובקומך כתיב והרי זהו זמן שכיבה וזמן קימה והי״נ אחרי שפי׳ ברשב״י משמיה דר״ע דס״ל דעד הנץ החמה לילה ויום מעורבין הקשה דליתני שיקרא תרווייהו קודם הנץ.

ואח״כ מצאתי סעד לדברי בשיטה מקובצת לברכות ט׳ ע״א ד״ה אר״א דהקשה אמאי לא נקט תרווייהו בקודם הנץ וזה יוצא בשל לילה וזה בשל יום משיכיר את חבירו ברחוק ד׳ אמות ותי׳ משום דלא אתי לישנא שפיר דלימא אחת קודם הנץ ואחת משיכיר דמשמע ב׳ שיעורי דלאו בחד זימנא והא בחד זימנא ולדבריו צ״ל דלא נקט תרווייהו קודם הנץ משום דאיכא למטעי דקורא תרווייהו אחר שיכיר או קודם וא״כ הוי תרוויהו בדיעבד אבל באמת איכא לפרש נ״כ דקורא קודם שיכיר ואידך לאחר שיכיר וכמ״ש אבל מכ״מ משמע מדבריו דבדיעבד לא חש לתרתי דסתרי דאל״ה הו״ל לשני דהו״מ דלא נקיט להו תרווייהו משעלה ע״ה ע״ש.

ובעה״מ והראב״ד תרווייהו ס״ל דרשב״י משמיה דנפשיה ומשמיה דרביה מיפלג פליגי ולא נחלקו אלא במאי פליגי אבל רבנו הרמב״ן רוח אחרת אתו במלחמותיו דלפי דעתו רשב״י משמיה דנפשיה ורשב״י משמיה דר״ע לא פליגי כלל ותרווייהו מיירי מאונס או מדיעבד והא דקאמר בגמרא ברשב״י מ״ד לעולם ליליא לק״ש כמ״ש רשב״י משמיה דר״ע וכן בפירקא אחריתי דקאמר לעולם יממא כלומר כמו שאמר רשב״י מ״ד נמצא דשייכי מימרי דרשב״י בהדדי וטעמא דמילתא דלכתחלה אזלינן תדיר בתר רובא דקמו וגנו וע״כ לכתחלה זמנו משעה שיכיר דאז קמו רובא אבל כיון דכתיב בשכבך ואפקיה רחמנא בלשון יחיד משמע בשכבך דידך כדדרשינן פ׳ היה קורא בשבת דידך כיון דאיכא אינשי דגני ואיהי נמי לא קרא עדיין מצי קרא עד הנץ ומכאן ואילך ליכא דגני ואי משום בני מלכים נעורים הם וכו׳ והוסיף בסוף דבריו בזה״ל ודקא קשיא לך אי לא פליגי ברייתות אהדדי היכא אר״ש משמיה דנפשיה אחת קודם שיעלה ע״ה י״ל ללמד שאפילו תכף ק״ש של שחרית לע״ה יצא ולעולם לילה היא לשל ערבית כדקתני בלילה וכן ר״ש משמיה דר״ע בא ולמד שעד הנץ קורא של ערבית ושל שחרית אפילו לאחר הנץ יוצא ידי חובתו לאפוקי מת״ק דמתניתין דאמר עד הנץ החמה וזה מספיק אבל העיקר שנ״ל שלא התירו לו חכמים שיהא קורא ק״ש של ערבית (צ״ל ושל שחרית) בב״א זו אחר זו אא״כ תנץ החמה בנתים או יעלה ע״ה עכ״ל הרמב״ן במלחמות.

ובדברי הרמב״ן אלו מיושבים ד׳ קושיות שהקשו בתו׳ ברכות ח׳ ע״ב ד״ה לא

ולא תקשה להראב״ד סדקיי״ל כר״י ויוצא לכתחלה לאחר הנץ עד ג׳ שעות וא״כ אבתי לא דמי דליתא דאע״ג דקים ליה דותיקין לא עבדו אלא למצוה מן המובחר ולכתחלה זמנו משעה שיכיר בין תכלת ללבן מכ״מ היינו דוקא בתחלת זמנו אבל בסוף זמנו מודה דאינו יוצא עד ג׳ שעות אלא בדיעבד וכדעת תר״י שנתבארו לע״ל ולפמ״ש שם דלהראב״ד יוצא לכתחלה עד ג׳ שעות י״ל דכוונתו דלא עשה כמצותו אע״ג דיוכל לקרא לכתחלה וכן משמע מדבריו ע״ש. מיהא יש להקשות על הראב״ד דא״כ ברשב״י קמא הרי״ף מה עביד ביה בשלמא א״א דמעמוד השחר יצא בדיעבד ניחא אבל א״א כא״נ של הרי״ף א״כ לא דמו גם הא לא תברא דרשב״י קמא מפרש הרי״ף גופא דכוונתו בדיעבד אבל לא פסק כוותיה אלא באונס ואי קשיא הא קשיא דלפ״ז יאמר הרי״ף דהילכתא כל״ק דהא לישנא קמא לא פליג אלישנא בתרא אלא בדיעבד דס״ל דאינו יוצא בשל ערבית אחר ע״ה אבל באונס אפשר דמודה ודוחק לומר דמל״ק לא שמעינן לה אלא מדיוקא ואי הימא דלא קיי״ל כוותיה אלא באונס ניחא אבל אי קיי״ל כוותיה גם בדיעבד קשיא וצ״ע.

מכ״מ מוכח מהראב״ד דמפרש הא דרשב״י משמיה דר״ע דווקא בדיעבד וא״כ בנידון דידן ליכא למשמע מינה אלא דבדיעבד לא מיקרי תרתי דסתרי אבל לכתחלה אסור למיעבד הכי ועוד יש מקום לומר דכיון דהראב״ד ס״ל דלכתחלה זמנו משעה שיכיר בין תכלת ללבן א״כ אי הוי נקיט רשב״י דקורא שתי פעמים קודם הנץ איכא למימר דלא הוי תרתי דסתרי משום דמיירי שעבר ביניהם זמן שיכיר בין תכלת ללבן דהא דכתב הראב״ד דלכן לא נקט תרווייהו קודם הנץ משום דשל יום הוי אפילו לכתחלה והיינו כמצותה כלומר כמצוה מן המובחר לא נקט כמצוותה אלא לרווחא דמילתא דבאמת ה״ה דהוי מצינן למימר דקודם הנץ הוי משעה שיכיר אלא נקט ברישא כמצותה משום סיפא אבל השתא וכו׳ הך נמי לאו כמצוותה ואעפ״י שתי׳ הראב״ד דחוק קצת דמכ״מ מיקרי לכתחלה כדהוכחתי לעיל סי׳ ו׳ דלדעתו קורא לכתחלה עד ג׳ שעות בכ״ז גם זה ניתן ליכתב ולומר שגם הר״י ותר״י אולי דהכי ס״ל.

וראיתי שוב להרשב״א ברכות ח׳ ע״ב ד״ה איכא שהביא משם הראב״ד וז״ל אבל קודם הנץ כמצוותה היא לר״ע משיכיר בין תכלת ללבן לכל אדם ולוותיקין סמוך להנץ החמה עכ״ל ולפ״ז צ״ל דהא דקאמר הראב״ד אבל השתא וכו׳ הך נמי לאו כמצוותה משום דס״ל לר״ע דעד ג׳ שעות אין זמנו לכתחלה וזה דלא כמ״ש הראב״ד לע״ל וא״כ וודאי דליכא להקשות ולימא דלא יתכן משום דסתרי אהדדי דהא הזמן משיכיר להפריש בא וכן נראה אליבא דר״י בעל התוס׳ ותר״י שנמשכו אחריו ולכאורה נראה לומר כן גם בתוס׳ ברכות ח׳ ע״ב ד״ה לא דילפי מה דמסקי דהא דנקט לאחר שיעלה ע״ה לאו דווקא מיד אלא דצריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין עד שיכיר א״כ קשיא להו שפיר אבל באמת ד״א דעד כאן לא כתבו התו׳ אלא לפי תירוצם דהוא״ל ואיכא אינשי דקיימי אין זה זמנו לקרות ק״ש של לילה וכיון דהתו׳ לשיטתם ס״ל דרשב״י מיירי מלכתחלה ולא מצאו שום תנא דס״ל דמיד לאחר שעלה ע״ה איכא אינשי דקיימי לכן כתבו דאחר שעלה ע״ה לאו מיד אלא משעה שיכיר דאיכא תנא דמתני׳ דזהו זמן קימה. ובזה בין נבין המשך דבריהם אבל בקושיתם שעלה בדעתם דיוכל לקרות ק״ש של שחרית מיד אחר ע״ה וכן ק״ש של ערבית שפיר דקדק בעל א״ע מדבריהם דלא ס״ל כהרא״ש אבל כבר נדחו דבריו

ופן קס״ד להב״י בטא״ח סי׳ נ״ח למימר דתו׳ ברכות ח׳: ד״ה לא שכתבו והאי דנקט לאחר שיעלה ע״ה לאו דווקא מ״ד דהא צריך להמתין לכל הפחות שיעורא דמתניתין עד שיכיר בין תכלת לכרתי ס״ל דרשב״י מיירי שלא בשעת הדחק ודחה עצמו באמרו אבל תימה א״כ מנין להם לתו׳ דקודם שיכיר יכול לקרות ק״ש בשעת הדחק ולכך חזר לומר דלתו׳ אפילו בשעת הדחק לא יקרא רק משיכיר ב״ת לכרתי ומתני׳ דתנן מאימתי מיירי משעת הדחק וקשה לומר כך דהא בתו׳ פסקו לכתחלה כר״י דזמנו עד ג׳ שעות כמ״ש הר״י בהדיא ביומא ל״ז ע״ב. ע״כ נראה באמת כדסליק אדעתא דב״י מעיקרא ודהקשה מניין להם לתו׳ דקודם שיכיר יכול לקרות בשעת הדחק איכא למימר דלדברי תו׳ אלו לעולם אסור לקרות מ״ד אחר ע״ה אפי׳ בדיעבד וראיה לדבר דתו׳ פירשו רישא דרשב״י מ״ד דמיירי לכתחלה שהרי התו׳ פסקו לכתחלה כר״ג וא״כ גם סיפא מיירי לכתחלה וכן פרשו באמת סיפא דרשב״י משמיה דר״ע דמיירי לכתחלה מדהקשו עליה מר״ע דלקמן בתו׳ ד״ה לעולם ט׳ ע״א והרי כ״ה גם דעת בעה״מ ד״ל שהביא ראיה לדבריו מברכות ל׳. דאפי׳ בשעת הדחק אין לקרות ק״ש מ״ד אחר ע״ה וא״כ אפשר שפיר דגם רישא דרשב״י משמי׳ דר״ע מיירי לכתחלה ומ״ש התו׳ לכל הפחות כוונתם לומר דלא צריכין להמתין עד שיכיר חבירו ברחוק ד׳ אמות כאחרים שהיא התחלת זמן ק״ש לדעת הר״י ביומא אבל לכל הפחות שיעורא דמתניתין שאינו רחוק כ״כ מע״ה כמ״ש התו׳ ברכות ג׳. ד״ה למאן. ומכ״מ צ״ל דתו׳ ט׳ ע״ב ד״ה לק״ש שכתבו תימה דלעיל פסקינן כמאן דמתיר לאחר ע״ה מ״ד בע״כ פליגי אתו׳ דידן שכתבו דלאו דווקא מ״ד ולא זו בלבד אלא שכתבו דזמן ק״ש מתחיל לאחר ע״ה וזמנו עד ג׳ שעות ומשמע א״כ דאפילו לכתחלה זמנו אחר ע״ה וזה נ״כ דלא כהר״י ביומא ל״ז. ותו׳ ר״י החסיד לברכות מסכימים לגמרי עם הר׳ יומא שלפנינו ומשמע דתו׳ דלעיל ח׳ ע״ב אתיא אליבא דר״י ותו׳ ד״ה לק״ש ט׳ ע״ב דלא אתיא גם כר״ת דס״ל דלכתחלה זמן ק״ש הוא לאחר הנץ היא דעת שלישית. ובאמת כ״ע ס״ל דרשב״י מ״ד ומשמיה דר״ע לא אמרה למילתיה בדיעבד אלא לכתחלה וכן מוכח מתו׳ יומא ל״ז ע״ב דאלת״ה מאי קא פריך הר״י לנפשי׳ מדרשב״י משמיה דר״ע וסליק בדוחק וליכא פשוט דרשב״י מיירי בדיעבד אלמא הס״ל דלשונו לכתחלה משמע ואף הא דקאמר דעד הנץ החמה ליליא וא״כ מודים התו׳ דתרי רשב״י מפלג פליגי.

והראב״ד בהשגות השיב על בעה״מ דהכל יודעים שיש מחלוקת ביניהם אבל לא כמו שסבר המאור אלא דתרווייהו מודי למצוה מן המובחר כוותיקין ולכ״ע כדי שיכיר בין תכלת ללבן לכתהלה (וזהו כשיטת הרשב״א ודומה לה דעת הר״י ע׳ בב״י לטא״ח סי׳ נ״ט) ולא פליגי אלא בק״ש של ערבית דלר״ש משמיה דנפשיה לא יצא ולר״ש משמיה דרביה יצא בדיעבד ולא תפס הרי״ף מינה אלא מן האונס וזה שכתב הרי״ף תרווייהו הילכתא נינהו האי כדוכתיה והאי כדוכתיה. נמצא אנו למדין שלדעת הראב״ד תרווייהו לא דברו אלא מדיעבד וס״ל דלישנא דפעמים הוי לשון דיעבד וא״כ ר״ש משמיה דר״ע לא ס״ל דיצא בשל ערבית עד הנץ אלא בדיעבד וכן הא דיצא בשל שחרית אחר הנץ נ״כ דווקא בדיעבד דלמצוה מן המובחר הוי כותיקין ובזה מיישב הראב״ד קו׳ תוס׳ ברכות ט׳. ד״ה לעולם דלא מצי למינקט תרווייהו קודם הנץ דא״כ לא דמיא אהדדי דשל לילה בדיעבד ושל יום אפי׳ לכתחלה והיינו כמצוה אבל השתא דאמרו אחר הנץ הך נמי לאו כמצוה היא מפני שהיא מאוחרת

ור"י במאי פליגי ודחק לומר דאיפלגי בהנץ גופא ממילא אית לן ראיה ברורה שגם רש"י ותו' ס"ל כרא"ם ור"ש ותמהתי מאד על בעל ש"א סימן ה' שיצא לחלוק עליהם ולא עמדתי על דבריו דמה שהקשה על תו' בע"ז ד': וז"ל נאיני יודע מפני מה דחקו התו' לפרש הא דר"י דווקא בשעה שלישית וכו' ע"ש והלא נראה ברור דתו' ד"ה תלת שעי לא קאי אלא אאביי ורק אח"כ מתחיל ד"ה ש"מ וגם מרכתבו כדאמרינן בסמוך ולא כתבו לעיל ע"ש (ופעם אחת אנה ד' לידי שו"ת ש"א דפוס ווארשא וראיתי ברהיטה שכבר העירו בזה האחרונים ע"ש) ואדרבה מרש"י מוכח דתלת שעי דרב יוסף פי' בשעה ג' דכיון שכתב בשעת הרון וקאי אריתהא דאביי וס"ל בברכות ג' ע"ב כסברת התו' בע"ז ד"ה בתלת וגם מ"ש לפרש דרש"י ברכות קאי אשאר מלכים לא יתכן דהלא אמרו בברכות ד'. ולא הסיד אני שכל מלכי מזרח וכו' ופשיטא שלא עלה בדעת דוד המלך להתפאר עצמו כנגד מלכי ישראל אלא כנגד מלכי או"ה כדקאמר בהדיא ועוד שהרי לא קדמו אלא שאול בלבד ובתפלתו שהתפלל שמרה נפשי לא בא לנבאות שהמלכים אשר יקומו אחריו לא ילכו בחוקות ד' ולדינא אנו אין לנו אלא דברי הגמ' במשמען וכן ראייתו מברכות י"א. לא זכיתי להבין דמה שתירץ דב"ש ר"ל דנכתב בבקר בבקר הוא דוחק דהא בגמ' אמרו בהדיא בבקר בלבד ועוד שאפילו תימא כפירושו מוכח לדינא בהיפך דעד כאן לא קאמר אלא לב"ש אבל ב"ה דפליגי עלייהו ס"ל דאליבא דר"י זמנו עד התחלת שעה ג' ואנן הא קיי"ל כב"ה וע"ל סי' ד'. ולא נשארה איפה רק הראיה הראשונה והיא תיובתא כלפי סנאי דהגאון בעל ש"א כיון דתו' הראשון לא אתא אלא לשיטת רש"י רפ"ד. אבל רב האי גאון והרמב"ם ותו' חנינה והרשב"א ברכות כ"ו. ד"ה השתא והמרדכי פי' צ'. והר"י רפ"ד. ד"ה תפלת מפלג פליגי דערב הוי שקיעת החמה (וע' ברכות כ"ז: דמתפללין עם דמדומי חמה והמהני על הב"י בסי' רל"ג וכבר הארכתי בזה במ"א) אבל באמת דעיקר קו' הש"א ל"ק כלל דלא מצינו מאן דמחלק בהדיא בין ג' זמנים אלא בעה"מ ז"ל ואיהו הוא דפירש בהדיא דעד שלא תהא הנץ ההמה פירושו קודם גמר הנץ ע"ש וא"כ אין מקום לדבריו אלא לשיטת ר"ת. וכיון שכן אין לנו ראיה ברורה דעד ג' שעות פירושו עד סוף ג' אלא דברי הירושלמי שהביא בהגמ"ג מהרמב"ם שהביא בב"י סי' נ"ח והא אינהו מפיהו הוא דקאמרי דלאו שפיר דמי לקרות לכתחלה אחר הנץ. ועי"ב נראה פשוט דהחיוב מוטל על כל אדם לקרות קודם התחלת שעה שלישית ומן הדין יש לכוין לצאת בק"ש של ר"י הנשיא (ע' מג"א סי' מ"ו סקט"ז) אם מתירא שתקדמנו שעה ג'. כנלפע"ד.

ז) ועל דברי הרי"ף המובאים באות ו' דפסק בדיעבד כרשב"י דעד ע"ה יקרא ק"ש של ערבית ובאונס כרשב"י משמי' דר"ע דאחר ע"ה יקרא ק"ש של שחרית הקשה בעה"מ היכי מזכי שטרא לבי תרי ופסיק כב' לשונות דסתרי אהדדי והדי איכא בינייהו בין עמוד השחר להנץ החמה דלקמייתא חוי לשל יום ולבתרייתא לשל לילה ולשיטת בעה"מ אין לנו שום זמן שיום ולילה מעורבים בו אלא דלבהרייתא כיון החזי לשל לילה שוב לא חזי לשל יום אפילו בדיעבד ופסיק איהו כלישנא בתרא משום דברייתא דיומא ואביי דותיקין מסייעין ליה. ומדברי המאור מוכח שפי' דרשב"י מיירי מלכתחלה וכן מורה לשונו שאדם קורא וכו' ויוצא ולא קתני שקרא ויצא והא דנקט פעמים משום דאינו מצוי ברוב אלא במיעוט.

דבעינן למיקרי ולמגמר עד הנץ וכן משמע מדקתני ואם לאו יתכסה במים ויקרא ואמאי לא הששו לסמיכת גאולה לתפלה מכלל דדינא קתני וראוי לחוש יותר שתנץ החמה בנתיים וכמ״ש תר״י בהד״א. ואעפ״י שלפי שיטת ר״י ודעמי׳ יש ליישב דקדוקי של תר״י מכ״מ לא מצינו בהד״א מאן דפליג על הירושלמי ואין לנו לעשות פלוגתא בין בבלי וירושלמי ולרחק המקורבים בזרוע.

ואולם לפי מה שכתבתי יש ליישב קצת ולומר דכיון דפסק הרי״ף דלית אינש יכיל לכווני וא״כ מודה גם הוא דלא נאמרו הדברים אלא למצוה מן המובחר [ועיין תשובות גאוני מזרח סימן קמ״א] ועל כן כתב בלישנא קמא דאחר ע״ה קורין בדיעבד וא״כ עד ג׳ שעות בע״כ דקורין לכתחלה וכן פי׳ הרא״ש בסס״י שכתב וז״ל וגם ר׳ אלפס ז״ל פסק כדפרישית עכ״ל הרא״ש יעו״ש וכן מוכח מדברי הראב״ד בהשגותיו על בעה״מ שהקשה על הרי״ף מהא דאמרו ביומא הקורא עם אנשי המשמר וכו׳ לא יצא וכתב בזה״ל מה שאמרו הקורא עמהם לא יצא אפי׳ קראו קודם ג׳ שעות לא יצא ידי חובתו מן המובחר שהמצוה המובחרת שבה הרי היא כוותיקין (ועי׳ מ״ש לקמן ריש אות ז׳) ושפיר חזינן לאיצטרופי בהדייהו שיטת ר״ח ורש״י ור״ת וראב״י ובעה״מ דלדידהו דעיקר זמנה לכתחלה מהנץ ולמעלה ע״כ שיעור אית לה לכתחלה עד ג׳ שעות וא״כ בדין אנו נוהגים לקרות לכתחלה עד ג׳ שעות.

ובכ״ז לא נחה שקטה דעתי לגמרי דהדרא דאפי׳ תימא דותיקין למצוה מן המובחר עבדי מכ״מ היינו שנגמרת עם הנץ דווקא אבל הא דהתחילו קודם הנץ ואין זמנו אלא עד הנץ לכתחלה כר״א שפיר איכא למימר דזהו לדינא גם להרי״ף ועוד דהרי הרי״ף בעצמו ספוקי מספקא ליה ועוד דלכל הפוסקים הה״ל להמ״ר והש״ע להביא השיטה הגדולה הזאת בשם יש מי שחולק ועל כן נ״ל דאית לן למידק לכתחלה לקרות שמע קודם התחלת שעה ג׳ כדעת הרא״ם ור׳ שמחה דמ״ש בהגמ״נ ה׳ ק״ש ס״א ציון ט׳ למידחי ראיתם מברכות ג׳ ע״ב דלא חשש תלמודא אלא למימר שקידם דוד לשאר מלכים בב׳ אשמורות ומה לו להזכיר שעה שלישית יש לומר דמ״מ מוכח מרש״י שם ד״ה ור׳ נתן שכתב שדרכן לעמוד בג׳ שעות בתחלת שעה שלישית וכ״כ באמת ס״ה שהביא בהג״מ שבני מלכים עומדין ממטתם בב׳ שעות אלא שהוסיף לומר וקוראין בשעה ג׳ וא״כ הא דאר״י שכן דרך מלכים לעמוד בג׳ שעות פי׳ גם איהו בתחלת שעה ג׳ ואי טעמו משום דכתיב ובקומך א״כ אין לנו לקרות רק תחלת שעה ג׳ ומבני מלכים גופייהו אין ראיה לפמ״ש הרשב״א בד״ה ר״א ע״ש. ומ״ש בהג״מ בשם התו׳ שהרי המלכים עומדים בשעה ג׳ לפנינו בברכות ז׳. ליתא ומתו׳ ע״ז ד׳ ד׳. ד״ה בתלת שעי מוכח בהיפך שכתבו פי׳ בשלישית כדאמרינן בסמוך בשעה שהחמה זורחת וכו׳ ודרכן של מלכים לעמוד בג׳ שעות אלמא דס״ל דאין עומדין אלא בסוף שעה ב׳ ותחלת ג׳ וכ״כ באמת בעל שאגת ארי׳ סי׳ ה׳ אלא דמה שהקשה על דבריהם שאין החמה זורחת כלומר הנץ החמה מתחיל אלא לכל היותר בשעה ומחצה בפשיטות ל״ק מידי דהרי לא אמרו בגמ׳ שמלכים משתחוין בשעה שהחמה זורחת אלא והמלכים מניחים כתריהם וכו׳ ומשתחוים כלומר דבאמצע שעה ב׳ שמתחיל הנץ החמה המלכים קמים ממטתם ומניחים כתריהם ומשתחוים בסוף שעה ב׳ והתחלת שעה ג׳ ובמ״א הארכתי לבאר דאולי שיטת התו׳ כהלבוש והתוי״ט וכ״מ כתו׳ חגיגה כ״א: ד״ה האונן ע״ש ולדידהו הנץ החמה מתחיל תחילת שעה ג׳ וא״כ מעיקרא ל״ק אלא דלפ״ז תימה ר״א

לאחר שיעלה ע״ה בשעת הדחק וכ״כ הרמב״ם ה׳ ק״ש פ״א הי״א וי״ב אבל ללישנא קמא דהרי״ף אין לנו אלא ב׳ זמנים דלכתחלה יוצא מהנץ עד ג׳ שעות ובדיעבד לאחר שיעלה ע״ה והרי״ף אזל לשיטתו שכתב לקמן בפ״א. למ״ב ומיהו לית כל אינש יכול לכווני ולמיעבד כי האי מילתא כלומר שיגמור ק״ש עם הנץ ואפי׳ הכי כתב דמצוה למיקרי קודם הנץ מעט כדי שלא יתפלל אלא אחר הנץ. וכיון שמתחיל מעט קודם הנץ וקורא והולך עד אחר הנץ א״כ בעכצ״ל דזמנו לכתחלה עד ג׳ שעות וכשקורא אחר ע״ת הוא דאמרינן נחות דרגא ויוצא בדיעבד והא דכתב בל״ב א״נ בשעת הדחק הוא לפי עיקר הדין לגמור עם הנץ נמצא דמהנץ עד ג׳ שעות הוא זמן ב׳ והרמב״ם לשיטתו שהביא דעיקר זמנו הוא לגמור עם הנץ (ע׳ מס׳ סופרים פי״ח ה״ל מקדימין לבא כדי לקרות ק״ש כוותיקין עם הנץ החמה עכ״ל מס׳ סופרים) כתב שפיר ג׳ חלוקים גם בק״ש של שחרית ובזה נבין מרוע שתק הרי״ף ולא הביא הא דאמר רשב״י דקורא ק״ש אחר הנץ ולא ביאר בו דעתו לפי דממילא שמעינן דהא בהא תליא ולפ״ז צ״ל להרי״ף דרישא דרשב״י משמי׳ דר״ע מיירי בשעת הדחק וסיפא בדיעבד או לכתחלה וכעין שכתבתי לפרש לר״ת באות ה׳. ועפ״ז יש ליישב קצת מנהגנו דאנו נוהגין להמתין לכתחלה עד ג׳ שעות כמבואר בש״ע א״ח סי׳ נ״ח ס״א שנמשך זמנה עד סוף ג׳ שעות ולכאורה היא תמיה גדולה דהא הרמב״ם בפי׳ המשנה כתב בהדיא וז״ל והלכה כר״י וזה במי ששכח אבל לכתחלה הוא חייב לכוין השלמת קריאתה עם הנץ החמה וכ״כ ביד החזקה ה׳ ק״ש פ״א הי״א וכ״כ הרמב״ן במלחמות (לפי דבריו אנשי מעמד לא היו מאחרין עד אחר ג׳ שעות אלא שהיו קורין אחר הנץ והא דאמרו בברייתא יומא לא יצא ידי חובתו שלא קיים מצוה כהלכה ומסיק בזה״ל ואפי׳ לר׳ יהושע זמנו קודם הנץ הוי דהא זמן קימה לאינשי חוץ מבני מלכים וכל לכתחלה בזמנה דרובא קרינן בין בשכיבה ובין בקימה וכדפ״ל עכ״ל המלחמות). וכ״כ תלמידי ר׳ יונה ברכות פ״א ד״ה תנ״ה דעד ג׳ שעות אינו יוצא אלא בדיעבד וע׳ שו״ת ב״י סי׳ ט״ז) וכ״פ המרדכי ברכות פ״א סי׳ כ״א וכדבריהם קתני בהדיא בירושלמי פ״א ה״ה הלכה כר״י בשוכח ולמה אמרו בשוכח כדי שיהא אדם מזרז עצמו ע״ש (והובא ברמב״ן במלחמותיו באמצע דבור המתחיל כתב המאור יעו״ש) וע׳ בב״ח סי׳ נ״ט ד״ה ומ״ש עד סוף ג׳ שעות יעו״ש ודוחק לומר דטעמא דזריז ל״ש בשקורין בבהכ״נ (ע׳ עירובין י״ח. רש״י ד״ה בור הרבים פסחים פ״ה. בני חבורה זריזין הם ושבת כ׳.) וגם קשה לחלק ולומר דכיון דבשכבך ובקומך כתיב והכל תלוי ברובא דקיימי והא בזמננו ירדה חולשה לעולם ולא קמו רק מיעוטא בשעה שיכיר ורובא מהנץ ועד ג׳ שעות הוא דקיימו דקשה לחלוק מסברא בעלמא אמה דמפורש בגמ׳ בהדיא וע׳ מועד קטן י״א ע״א תו׳ ד״ה כוורא ועוד דמהש״ס שלנו אין לנו ראיה ברורה להיפך דאע״ג דתנן במתני׳ מאימתי קורין דמשמע לכתחלה ועלה קאי ר״י א״ש דאמר בברכות י׳ דהלכה כר״י אין זו ראיה דהא גם בפ״א מ״א תנן קורין וכו׳ עד ע״ה ועלה קאי ר״י א״ש דאמר הלכה כר״ג ומכ״מ לא פסק הרי״ף כוותיה אלא בדיעבד ואין להביא ראיה מברכות כ״ה ע״ב דאמר אפי׳ תימא ר״י ודילמא כוותיקין אלמא דוותיקין נמי כר״י ס״ל ואיהו הוא דעבדי למצוה מן המובחר וכמ״ש רש״י שם ד״ה דילמא והר״י ביומא ל״ז ע״ב ותו׳ ברכות ט׳: ד״ה לק״ש והרא״ש סי׳ ט׳ והרשב״א בחידושיו בסד״ה איכא דמתני דלהרמב״ם איכא למימר דוותיקין מדינא עבדי הכי אלא דבדיעבד מודים וותיקין לר״י ולכתחלה ר״י נמי מודה לוותיקין

לקרות תרתי דסתרי אבל לכתחלה נראה באמת דגם להר"י אסור. וא"כ הי"ם הש"י הר"י למיקרי תרווייהו בדיעבד משום דגלי לן רשב"י דקודם הנץ מיקרי יום וגם לילה וכ"כ הרמב"ן במלחמות והמרדכי פ"א סי' ג' וזהו זמן שלילה ויום מעורבים בו ועיין ברשב"א ובהרא"ש סי' ח' דכתב דאינו יכול לקרות אפילו אחר שנאנס משמע דהשב"י מיירי מאונס ודברי תר"י ד"ה אחת מסכימים עם הר"י.

ואף לר"ת דס"ל דהא דקאמר רשב"י דזמנו של ק"ש של יום הוא אחר הנץ היינו לכתחלה בעכצ"ל דמודה דהא דקורא קודם הנץ ויוצא בשל לילה היינו דווקא בדיעבד וכ"כ בעה"מ בהדיא דאל"ה תקשה כמ"ש ואע"ג דמשמע מדבריו דקודם הנץ אינו יוצא ידי ק"ש של שחרית אפילו בדיעבד כמ"ש לעיל וא"כ מיקרי לילה מכ"מ אף ידי לילה אינו יוצא אלא בדיעבד כמ"ש בעה"מ ד"ל ולפ"ז ל"ק דליתני ק"ש בין אינך דתנן במגלה פ"ב (דבשלמא להר"י ל"ק כיון דזמנו מעט קודם הנץ אבל לר"ת קשיא) דק"ש אפילו קראו בדיעבד אחר ע"ה וקודם הנץ לא יצא א"כ לא דמי לאינך. ונראה דר"י ור"ת פליגי גם בפירושא דהנהו תרתי רשב"י דלהר"י לא פליגי אהדדי ויבואר להלאן ולר"ת מיפלג פליגי ובהא פליגי דקראי סתרי אהדדי דובקומך משמע אפילו מיעוטא דקמי ויל בתרי' ובשכבך משמע אפילו מיעוטא נגי ויל בתרי' ומתרץ דרשב"י משמי' דנפשיה מדייק לישנא דובקומך וא"כ אפילו ליכא רק מיעוט דקיימי חייב לקרות ורשב"י משמיה דר"ע מדייק ובשכבך. ולפ"ז מיושבת תמיה נפלאה שהפליא במלחמות על בעה"מ שכתב במ"ש אמר רשב"י משמיה דר"ע דעד הנץ קורין של לילה אי משום דכתיב ובשכבך ואיכא דגנו ק"ו דאית לן למיזל בתר רובא דקמו ואי טעמא משום דמיקרי לילה הא משנה שלימה שנינו דמע"ה יום ע"ש ותמיהתו קמה גם נצבה נמי על התוי' בתירוץ קמא דכיון דאיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה ואזלת בתר מיעוט ק"ו דניזל בתר רובא דכבר קמו ובפרט לפמ"ש שאפילו בדיעבד אינו יוצא אבל לפי דברינו ניחא דהאי לישנא ס"ל דבשכבך עיקר וב"י הוא דאזלינן בתר מיעוטא אבל לא בתר מיעוטא דובקומך וגלי לן קרא דלעניין בשכבך ניזל בתר מיעוטא אף לגרע כח הרוב של ובקומך. ודאתאן עלה לדינא מוכח דלר"ת ודעמיה אין לנו ראיה לא כהב"י ולא כא"ע ולהר"י אין לנו ראיה בחד תירוצא רק דבדיעבד סותר דלא כהב"י.

ו) ובעיקר דברי הר"י שהסכים עמו ה"ר פורת והוא ר' יוסף בתוספותיו שפי' לפני ר"ש (כמ"ש בתוי' ר"י החסיד) כבר קדמו הרי"ף דמצוה למיקרי קודם הנץ מעט כדי שלא יתפלל אלא לאחר הנץ נמצא שגם הרי"ף חולק על ר"ת בתרתי הדא דלר"ת זמנו של ק"ש הוא מהנץ ולמעלה ולהרי"ף מעט קודם הנץ ועוד דלר"ת זמנה של תפלה הוא בשעת הנץ נופא ולהרי"ף מיד אחר הנץ. ומסיק הרי"ף מהד"ל דהא דר"נ ודרשב"י עד שיעלה ע"ה בדיעבד הוא ודאמר ר"ש פעמים שאדם קורא ק"ש של ערבית דווקא בשעת הדחק עכ"ל הרי"ף צא ולמד שלדברי הרי"ף בק"ש של ערבית ג' מעלות הן המעלה האחת עד חצות המעלה הב' עד ע"ה וזהו בדיעבד והמעלה הג' עד הנץ וזהו בשעת הדחק וז"ל הרי"ף. וכן הא דרשב"י דאמר פעמים שאדם קורא ק"ש של שחרית לאחר שיעלה ע"ה בדיעבד הוא א"נ בשעת הדחק עכ"ל הרי"ף מעתה ללישנא בתרא דהרי"ף גם בק"ש של שחרית ג' מעלות הן:
א) מצוה למיקרי קודם הנץ מעט ב) קורא עד ג' שעות כר"י וזהו בדיעבד ג) קורא

השנייה סתירה דר"ע אדר"ע וטעמו של הר"י ובעל המסדר דפשיטא ליה דאין קורין ק"ש של שחרית קודם ע"ה דהא ליכא למ"ד דאפילו ר"א דפ"א מ"א ס"ל דהוי לילה וגם אין שום סברא לקרות אז ולפיכך לא הוי מצי תו' ח': ד"ה לא לתרץ כעין שכתבו תו' ט'. ד"ה לעולם אבל ללישנא ב' שפיר הו"א דקורין ק"ש של ערבית אחר הנץ דמידי הוא טעמא אלא משום דאיכא דגנו והא ר"י קאמר בהדיא שכן דרך בני מלכים לעמוד בג' שעות (ועיין כ"מ סהק"ש ואות נ') ובזה יומתקו דברי המהרש"א הדחוקים יעו"ש ועדיין תקשה איך מוכח לה מדר"ש דבאמת אינו קורא של לילה אחר הנץ דרוחק לומר דאל"ה הו"ל לרשב"י למימר פעמים שאדם קורא ב' פעמים אחר הנ"ץ דהא משמע דמלישנא דרשב"י עצמו יש ללמוד כן ונראה דכוונת הר"י משום דרשב"י אמר פעמים שאדם קורא ב' פעמים ביום וכו' אלמא דאחר הנץ יממא ואפילו קודם הנץ פריך בגמרא ולא משני אלא משום דאיכא מיעוטא דגני אבל בלא"ה לא הוי יוצא בשל לילה וא"כ פשיטא דאחר הנץ וודאי דאינו יוצא.

וכיון שאין ראיה לדברי בעל א"ע אלא מתירוץ הזה של הר"י אבל לתירוץ קמא אין ראיה כלל א"כ גם מה דעלה על דעתי מעיקרא דבעל א"ע הי"ה יכול להקשות ג"כ מתו' ברכות ח' ע"ב ד"ה לא ל"ק כלל דא"כ הוי מצינו למידק דיכול לקרות ק"ש של שחרית קודם ע"ה והא ליכא למ"ד. ונראה שהרא"ש שכל את ידיו ולא הביא דברי הר"י לא כמו שנסדרו בתו' יומא דקאי אקו' א' ולא כמו שנסדרו בתו' ברכות דקאי אב' קושיות אלא לתרץ קו' השנייה סתירה דר"ע אדר"ע בלחוד. וא"כ גם מדברי הר"י אין לדקדק כלל אבל באמת הא ליתא שהרי בס"' ט' הביא בהדיא דברי הר"י וראה וידע דמדבריו איכא למידק בהיפך משיטתו ולכן הוסיף שם תירוץ הר' א"נ וכו' שהבאתי לעיל סוף אות ב' למימר דמיפלג פליג עלי' בהא ובפרט שהר"י בעצמו תירץ עוד ב' תירוצים אחרים ומשמע מדבריו ביומא שם דאיהו גופא לא מסיק כתירוצו הנ' ע"ש.

ויותר מזה נלפע"ד דגם הר"י מודה לכתחלה להרא"ש ואין מדבריו ראיה כלל לבעל ט"ז דלכאורה קשה על דברי התו' שכתבו א"נ י"ל יממא הוא אפי' גבי ק"ש עכ"ל התו' משמע דלא מיבעי' לשאר מצות דבעינן יום פשיטא דמיקרי יממא אלא אפילו בק"ש מיקרי יום ומדברי רשב"י דקאמר פעמים שאדם קורא וכו' ויוצא וכו' משמע דאיירי לכתחלה וכן יש לדקדק מדברי הגמ' ברכות ט'. דאסיק כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק. ומשמע דאיהו גופא מיירי לכתחלה וא"כ הא תנן במגלה כ' דכל המצות שמצותן ביום מצותן משתנץ החמה ואינו יוצא בעמוד השחר אלא בדיעבד והכא משמע דיוצא אפילו לכתחלה קודם הנץ ועכצ"ל להר"י דהא דקתני דיוצא בשל יום אחר הנץ היינו דווקא בדיעבד דלכתחלה זמנו קודם דהא אמר ר"ע ט' ע"ב דזמנו משיכיר והי"ה ברישא דקתני דקודם הנץ יוצא בשל ערבית היינו נמי בדיעבד דקודם הנץ מעט זמנו לכתחלה ולמצוה לק"ש של יום. ואין להקשות מדאמרו כדאי ר"ש וכו' דשעת הדחק הוא אונס כמ"ש הרי"ף והמלחמות ויש לחלק בין דיעבד לאונס ע"ש ודמוכח דיוצא בשאר מצות שזמנן ביום קודם הנץ היינו דווקא בדיעבד וזהו מסכים עם מתניתין דס"ב דמגלה וכיון שכן לא מצי הר"י לתרוצי דא"א לקרות תרווייהו קודם הנץ משום דהוי תרתי דסתרי. דבדיעבד יכול

ושכיבה דאורייתא. ואי״כ אנו אין לנו אלא שלר״ת הוא רק זכר לדבר וק״ק על ר״ת ודעמי׳ (הגמ״נ ה׳ ק״ש פ״א ציון ח׳) מגמ׳ ברכות כ״ה ע״ב דקאמר אפי׳ תימא כר״י וכוותיקין אלמא דהילכתא כוותיקין ודוחק לומר דהולק ארש״י ד״ה ליטא דמדאמרינן דגם ר״י הכי ס״ל אלמא דהכי הילכתא. מסקנא דמילתא דלר״ת התחלת זמן ק״ש הוא מהנץ החמה ואילך ואע״פ דבפירושא דוותיקין הולק הוא ארש״י ור״ח מכ״מ לדינא מודה להו ולפ״ז ר״ח ורש״י ור״ת ור׳ שמחה והראביה ובעה״ם כלהו ס״ל דזמן ק״ש הוא מהנץ ולמעלה.

ה) שיטה ג׳ היא שיטת הר״י דמן הדין זמן ק״ש מתחיל כאחרים אלא שוותיקין מאחרין זמן ק״ש עד סמוך להנץ כדי לסמוך וכו׳ ולא קשיא ליה אלא מרשב״י ברכות ט׳. וריב״ל דפסק כוותיה אלמא דקודם הנץ ליליא היא ותחלת זמנה של ק״ש הויא אחר הנץ ובאחד מני תירוציו כתב דאפי׳ ר״ש מודה שזמנו קודם הנץ והא דלא קאמר רבותא טפי פעמים שאדם קורא ב׳ פעמים קודם הנץ משום דבעי לאשמעינן שאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ. והתירוץ הזה מסכים עם מ״ש התו׳ ברכות ט׳. ד״ה לעולם בתי׳ הב׳ ובתירוצא קמא כתבו התו׳ ליישב דקודם הנץ הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן ק״ש. בדברי התו׳ הללו רבו הדקרוקים האמנם דמה שהתמיה עליהם בעל אבן העזר וד״ל ואני תמה על הגאונים דלא ידענא מאי קושיא דלקרות ק״ש קודם הנץ לאו רבותא הוא כלל דלשיטתייהו ליכא שום תנא דס״ל דלא יהא רשאי לקרות קורם וכו׳ אבל לקרות ק״ש אחר הנץ זהו חידוש גדול לאפוקי מר״א דס״ל לקמן במשנתנו דאחר הנץ אין קורין וצלע״ג. עכ״ל בעל אה״ע. לפע״ד לא קשיא אפי׳ לשיטת הר״י (לשיטת ר״ת דמדינא אסור לקרות קודם מעיקרא ל״ק) דאט: רשב״י דינים מחודשים אתא לאשמעינן והלא ברור מללו פעמים שאדם קורא ב׳ פעמים וכו׳ וינע ומצא זמנים שבם יקרא אדם ב׳ פעמים ויוצא בה ידי ק״ש של לילה ושל יום ושפיר הקש: דהוי רבותא טפי אם נמצא זמן אחד שבו נמא יקרא תרתי דסתרי. והרמב״ן במלחמות שקדמוהו בתו׳ לשיטתו אזל דהנהו תרתי רשב״י לא פליגי וקמ״ל חד רבותא דלא נשמע מאידך ע״ש. אבל יש לדקדק מרוע הערו על סתירא דר״ע אדר״ע בין תירוץ א׳ לב׳ ועוד אמאי לא תירצו לעיל ח׳ ע״ב תו׳ ד״ה לא כתירוץ הב׳ כלומר דרשב״י אתא לאשמעינן דקודם ע״ה אינו יוצא בשל יום (שוב ראיתי שכבר קדמני במהרש״א) ועוד דבתירוץ הב׳ מאי בא להודיעני פשיטא דאינו יוצא בשל לילה אחר הנץ ועוד איך נלמוד זה מלישנא דרשב״י. והגלפע״ד דכבר כתבתי שתירוץ בתרא דתו׳ ברכות אזל לשיטת הר״י אבל לשיטת ר״ת בעבצ״ל כתי׳ קמא דקודם הנץ אינו קורא ק״ש של שחרית כיון דאיכא אינשי דגנו וסרידיה ליכא לדקדק דחולק על הרא״ש בענין שאלתו כמו שהקשה בעל אה״ע דלא הוי מצי לתרוצי ולמימר דלא תני ב׳ פעמים קודם הנץ משום דהוי תרתי דסתרי דהוי משמע דהדא מיהת יכול למיקרי והא ליתא דלדידיה אפי׳ ק״ש של שחרית בלחוד לאו שפיר דמי למיקרי וותיקים שקראו קודם הנץ שלא כדין עשו ואפי׳ בדיעבד נראה דלא יצא לר״ת דהא פסק במתניתא דיומא ל״ז ותניא הקורא עם אנשי המשמר וכו׳ לא יצא וכ״כ בהדיא בעה״מ ז״ל ע״ש. ואי״כ דיקדוקו של בעל א״ע אינו עולה יפה אלא לפי תירוץ הר״י והרי בתו׳ יומא לא כתבו כן בשם הר״י אלא לתרץ קו׳ א׳ של תו׳ ברכות אבל בעל מסדר תו׳ ברכות תירץ בזה גם הקו׳

א״כ איך אמרו דמצוה לסמוך גאולה לתפלה והא הוי תרתי דסתרי ונ״ל ליישב בטוב טעם דאיתא בברכות ל׳. אבוה דשמואל ולוי וכ׳ מקדמי ומצלי והדר קרי ק״ש ופרש״י בד״ה ולעביד דכיון דמצלי קודם ק״ש ליכא משום מסמך גאולה לתפלה וא״כ לפי העיקר שחביבת התפלה בהנץ המתפלל אז אינו צריך לסמוך והיינו דאשמעינן מילתא חדתא בוותיקין שרצו לסמוך גאולה לתפלה דאם יתפללו בזמנה כלומר קודם ק״ש שוב א״א להם לסמוך ואם תאמר שימתינו עד הנץ ויקראו ויתפללו בסמיכות זה אינו דא״כ לא יוכלו להתפלל בזמן חביבת התפלה מה עשו הקדימו לקרות ק״ש והרויחו חדא שסמכו גאולה לתפלה ועוד שהתפללו בזמן חביבת התפלה. ובזה מדוקדקים דברי הגמ׳ ברכות ט׳: כדי שיסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום וכן מורה לשונו של ר״ת בתו׳ יומא בשביל חובת התפלה וכו׳ עם השמש ע״ש ולפ״ז קו׳ התו׳ אר״ת דמצותה עם הנץ משמע דזה עיקר מצות ק״ש ל״ק דר״ת דקדק להביא טעם הברייתא דתניא מצותה עם הנץ כדי לסמוך כלומר דיש מי שמקיימין מצותה עם הנץ לאו משום דזהו עיקר זמן ק״ש אלא משום סמיכת גאולה לתפלה ואתי שפיר לישנא דגמ׳ ברכות ט׳: דקאמר זימנא חדא סמך גאולה לתפלה ולפ״ד התר שם ד״ה כל עיקר רבותי׳ לא הוי אלא דעמד בהשכמה לקרות ק״ש קודם הנץ ואמאי תלי ליה בסמיכות גאולה לתפלה אבל לר״ת ניחא לפי שעיקר צערם של החכמים ואנשי מעשה הי׳ לקיים מצות סמיכת גאולה לתפלה אמנם מדינא לא הי׳ מקום לקיימה ולכן שמחו כמוצא שלל רב כאשר מצאו דרך נכונה. ומיהא קשה שלא יהא הלכה כאביי דהוא בתראה ומ״ש ר״ת דאביי לסימנא בעלמא נקטה כלומר סמוך להנץ אבל לא כוותיקין לגמרי שמקדימין ואנן מאחרינן ואין ביניהם אלא הפרש מועט הוא דוחק. ועי׳ הגהמ״נ ה׳ ק״ש פ״א סי׳ ח׳ דכוונתו לאפוקי לדאחרים וק״ל דאמאי לא קאמר דה״ם לק״ש כוותיקין כלומר ק״ש לדידן כתפלה לוותיקין דהוא מיד אחר הנץ וכמ״ש בעה״מ בשם יש מי שמפרש ושמחתי בראותי בחידושי הרשב״א שפי׳ כן דברי ר״ת דאמר דאביי לסימנא בעלמא נקטה כמ״ש להקשות נמצא א״כ שבפי׳ דברי ר״ת נחלקו התו׳ ובעה״מ והרשב״א וכפי׳ התו׳ כתב בא״ז ה׳ ק״ש סי׳ ר״נ.

אבל אי קשיא הא קשיא דר״ת הביא ראיה לדבריו מפ״ב דמגלה וקשה דמה ענין זה לזה דזק״ש ובקומך כתיב ולא תליא ביום ובלילה וכמ״ש התו׳ מגלה כ׳ ע״ב ד״ה והיה. ודוחק לומר דראית ר״ת אינה ראיה גמורה רק זכר לדבר ועי׳ בכ״מ ה׳ ק״ש ספ״א (ועי׳ בט״ז סק״ד ובמג״א סק״ז) ובגמ׳ ברכות ב׳ ע״ב שפיר קאמר זכר לדבר משום דלא מיירי התם אלא ממלאכה וכמ״ש התו׳ ד״ה אע״פ ועי״ש ברש״י. ולכאורה ראיה לבעל כ״מ מגמ׳ ברכות י״א ע״א דפריך אלא ב״ש וכו׳ ועי׳ בשאגת ארי׳ סימן ה׳ ותירוצו דחוק מאוד וגם בצל״ח נכנס בדוחקים ועיין רשב״א דה״ק א״נ יום ולילה וא״כ וודאי קשה דלפ״ז יהיה זמנו כל היום אבל לדעת הכ״מ ל״ק דלתירוץ הרשב״א ניחא דהא בין כך ובין כך מה״ת זמנו של ק״ש כל היום וכן אפשר לדקדק קצת במלחמות שכתב וז״ל משעלה ע״ה נעשה יום לכל דבריו ואע״פ כן כיון דכתב רחמנא בשכבך ובקומך ולא כתיב בבקר ובערב וכו׳ דצ״ל נמי דס״ל כמ״ש אליבא דכ״מ בתירוצו של הרשב״א. אמנם באמת מכאן ראיה בהיפך דהא ב״ש הוא דקא סברי דבשכבך ובקומך היינו דרך שכיבה וקימה אבל אנן דקיי״ל כב״ה דאמרו א״כ למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבנ״א שוכבים ס״ל דזמן קימה

זריחתה ולשיטתו אזל שכבר ביאר בה׳ דעות שכתבם לכל אדם כקטן כגדול בפ״ד ה״ד ששמנה שעות שאדם ישן יהיו בסוף הלילה כדי שתהיה מתחלת שנתו עד שתעלה השמש ח׳ שעות נמצא עומד ממיטתו קודם שתעלה השמש. ע״ש.

וכבר כתבתי לעיל שלדעת ר״ח ורש״י משעה שהחמה מתחלת לטפטף עד שהיא מטפטפת לגמרי זהו זמנו של הנץ החמה ומצאתי שכוונתי בזה לדעתו של בעה״מ שפי׳ לק״ש כוותיקין כפרש״י וכתב שני שיעורין הם וכו׳ והביא הירושלמי ע׳ שם. ואעפ״י שהרמב״ן במלחמות דחה דבריו וכתב בזה״ל וכן אמרו בירושלמי אפיסקא דמתניתין עד הנץ וכו׳ וטעה בעה״מ בזה בגירסתו ובפירושו עכ״ל הרמב״ן פי׳ דבריו דבעל המאור גרס עם הנץ וקאי אברייתא. וכתב המלחמות דלא כן אלא דגרסינן עד הנץ וקאי אמתניתין ועוד שבעה״מ פי׳ דהא דקאמר שתהא השמש מטפטפת הוא ביאור לשיעור דהנץ עצמו והא דנברשת דנצוצות יצאו הימנו והא דירושלמי חדא שיעורא הוא כלומר משעה שהשמש מתחלת לזרוח עד שהיא מטפטפת על ראשי ההרים היא חדא מילתא עם שעה שמתחלת לזרוח עד שניצוצות יוצאין והמלחמות סובר שבעה״מ טעה בפירוש הירושלמי דכוונת הירושלמי היא דעד הנץ היינו עד שתהא מתחלת לטפטף על ראשי ההרים ואין להלק בין התחלת הזריחה לשעה שהיא מטפטפת על ראשי ההרים.

ואעפ״י שגירסתנו בירושלמי היא כגירסת הרמב״ן מכ״מ סברת בעה״מ נכונה ולפר״ח ורש״י מוכרחת היא דאל״כ תקשה ממתניתין דברכות כ״ה: אלא בע״כ צ״ל דעד שתנץ החמה פירושו עד שתגמור הנץ כמ״ש בעה״מ אלמא דהנץ עצמו שיעורא אית ליה ולפיז לרש״י ניחא הא דיומא ל״ז: וכשהחמה זורחת היו ניצוצות יוצאין ובתוספתא דיומא פ״ב הג״א בהדיא היו ניצוצות יוצאין והיו יודעין שזרחה החמה לפי שאנשי ירושלים לא היו יכולין לשער בעצמן התחלת הנץ אבל כשראו ניצוצות יוצאין ידעו שכבר התחיל הנץ ותוך זמן הזה קראו ק״ש ור׳ דשנה לא עשה אלא כדי לקרות ביחד עם ר״ע וראב״ע רבותיו.

ואף שעדיין לא יצאנו מידי הדחק דלפיז ייראך קאי אק״ש ולפני ירח אתפלה ולא דמיא רישא דקרא לסיפא דקרא מכ״מ נדחק רש״י לפרש כך כדי שלא הקשה כעין שהקשה הר״י ביומא ל״ז: דעם השמש מפרשינן אחר זריחה ועם הנץ דברייתא מפרשינן קודם. ועוד שלרש״י היה ברייתא דיומא ל״ז: ואביי עלים בקנה אחד עם אביי דברכות ט׳: וברייתא דרשב״י משום ר״ע ברכות ט׳. ומתניתין דמגילה כ׳ ע״ב ואע״ג דרא דמתניתין ברכות ט: ס״ל דק״ש קודם הנץ ור״ע ור״ם כוותיה ס״ל כדאמרינן בירושלמי בבה״ק קי״ל כהק רא שמעתי ועוד דילמא ר״ע ור״ם לא באו אלא לפרש דבריו מר כי אתריה ומר כי אתריה ואשכחן טובא דמפרשי דבריהם ולא קי״ל הכי (ע׳ ביצה פ״ד ע״ב רש״י ד״ה ולוי אמר וע׳ יד מלאכי כלל ר״ין). כללא דמילתא לדעת רש״י ור״ח התחלת זמן ק״ש היא עם הנץ וזמנו עד ג׳ שעות כדאמר לקמן ברכות י׳: א״ר א״ש הלכה כר׳ יהושע בתני ר׳ הוסף בהדיא בשם ר״ח.

ד) שיטה שניה היא דעת ר״ת שעד התיקון היו נוהרין שיקדימו קודם הנץ וגמרו עם הנץ ונשה בפרש״י במגי קריאת ותני ותדיא ס״ל דזמן ק״ש הוי אחר הנץ כברייתא דיומא ל״ז: ורשב״י ברכות ט׳. אבל זמן תפלה הוי בשעת הנץ ע׳ הר יומא ל״ז: ד״ה אמר ולבאורה המבטי דאם זמן תפלה בשעת הנץ וק״ש אחר הנץ

בצרכי צבור ומכאן שאב הרמב״ם פ״ב מה׳ ק״ש וע״ש בכ״מ ובלח״מ שחקרו אחרי מקור דבריו וע׳ שבת י״א. ותוספתא ברכות פ״ב ע״ש) הא עוד היום גדול.

ועפר אני תחת כפות רגלי רבנו הרשב״א ונלפע״ד דהגירסא שבירושלמי נכונה ובפרט שבכל נוסחאות התוספתא שלפנינו נמצא כתוב וכבר נראתה וכן הלשון יפה ונאה וכל מה שדקדקנו מתורץ לפי גירסא זו דעוד טרם שהתחילו ר״ע וראב״ע לקרות ק״ש כבר נראתה החמה על ראשי ההרים וא״כ ר״ע וראב״ע קראו אחר הנץ ומכאן ראיה ברורה לר״ת דרשב״י משמיה דר״ע ס״ל דעיקר זמן ק״ש הוא משעת הנץ וכן פסק באמת להלכה ולמעשה ולפ״ז ר״ע שפיר עבד דנטר עד שנראתה החמה על ראשי ההרים אבל ר״י ס״ל כוותיקין שהקדימו ק״ש להנץ החמה כדי לסמוך גאולה לתפלה ונמצא מתפלל ביום דמימרא דוותיקין פירש ר״ת כהרי״ף והר״י אלא דבהא פליג עלייהו דס״ל שהם עשו שלא כדין בשביל חביבת התפלה ולכן התחיל ר״י באמת בשעה מועטת קודם הנץ כמ״ש הרי״ף בהדיא והר״י ור״ת ומשקרא פעם אחת ראה שלא היה עדיין הנץ החמה וכל הטרח הזה לא טרח אלא כדי לסמוך גאולה לתפלה ונמצא שמתפלל עם הנץ לכן קרא פעם שנית אח״כ התחילו הם ומשהתחילו הם התפלל ר״י וסמך גאולה לתפלה עם השמש ולפ״ז כל מה שדקדקנו נכון בע״ה דשפיר עבד ר״י שקרא ושנה ומלתא בטעמא אמר כמדומה אני שנתייאשו וכו׳ נמצא דלשיטת ר״ת הא דקתני וכבר נראתה החמה על ראשי ההרים כלומר הנץ החמה כבר הנץ ואז התפלל ר״י דעיקר חביבת התפלה היא עם השמש דר״ת כתב בהדיא שזמן תפלה בשעת הנץ שוהה זמן מה ושפיר מסמיך לה בירושלמי תוספתא דא עם מה דאמר מר עוקבא הוותיקין היו משכימין וקורין אותה כדי שיסמכו לה תפלתן עם הנץ וקאמר עלה תני אר״י וכו׳ והוא כמו תנ״ה.

שוב חזרתי ואמרתי דנם להרשב״א והרי״ף והרמב״ם ניחא דהרי״ף גרס בברכות פ׳ ע״ב ר׳ יהודה אומר משיכיר בין חמור לערוד ולא גרים ר׳ עקיבא כדאיתא בנוסחתינו וגירסתו עדיפא טפי דלא זו הדרך לשנות ר״מ קודם ר״ע ולהרי״ף ניחא דשונין תמיד ר״מ קודם ר״י ועוד שר״מ הוא בר פלוגתיה דר״י וא״כ הא דקתני בתוספתא שר״י התחיל לקרות כשהניע זמן ק״ש היינו משהכיר בין חמור לערוד וקרא ושנה כדבעינן למימר לשיטת רש״י כדי לקרות ולהתפלל יחד עם רבותיו ואין בין שעה שיכיר עד הנץ החמה אלא כדי לקרות ק״ש ב׳ פעמים ולהתחיל פעם ג׳ ושפיר קאמר ר״י כמדומה אני שנתייאשו מלקרות ור״י שהתחיל לקרות בשעה שהכיר הי״ט דשנה דס״ל כוותיקין אליבא דהרי״ף שהיו מכוונין שמיד שיגיעו לגאל ישראל תנץ החמה ור״י ראה שעדיין אין זמנו של הנץ החמה לבוא ואח״כ התחילו הם ובשעה שהתחילו קרא ר״י ברכות שלאחריו ואח״כ נראתה החמה וא״כ מיד כשנגמר גאל ישראל התחיל הנץ החמה אבל ר״ע וראב״ע ס״ל כמ״ש הרי״ף לדידן דחיישינן שמא נטעה ותנץ החמה קודם ק״ש ויעבור זמן לכתחלה ולכן בעינן לכל הפחות לקרות קודם הנץ פרשה ראשונה כדי שיהיה הנץ החמה עד גאל ישראל ע״ש בתר״י והיינו דתניא דאהר שהתחילו לקרות התחיל זמנו של הנץ וכיון דר״י דתוספתא מסייע לאביי דפסק כוותיקין פסק נמי הרמב״ם פ״א ה׳ ק״ש הי״א כוותיה דכן פסק הרי״ף אלא כדי שלא תקשה מדכתב הרי״ף מיהא לית כל אינש יכול לכוון הוסיף לבאר שזמן דקודם הנץ הוא עיש:ר שעה קודם שתעלה השמש כלומר קודם התחלת

שמים וכו' ותפס התבל בתרי ראשין דאם מאי קראה קאי אתפלה כמ"ש התוס' א"כ גם ייראוך בע"כ קאי אתפלה ולא אק"ש ועוד דהא אמר בהדיא לקמן כ"ט: דקאי אתפלה כמו שפירש רש"י בעצמו ד"ה ייראוך זו תפלת יוצר. ונ"ל דרש"י ביומא ל"ז: ד"ה שהנ"ע כתב כדתניא ברכות כ"ו. מצותה עם הנץ החמה וא"כ ס"ל דמיד שהתחיל הנץ החמה התחילו גם הם לקרות ק"ש כמ"ש ר"ח וע"כ התחילה התפלה מיד אחר זה ומה שפירש"י ברכות כ"ו. ד"ה לותיקין מקדימין לאחר הנץ להתפלל כלומר לאחר שהתחיל הנץ החמה דבשעה שהנץ החמה הולך ומתפשט התפללו ולפ"ז בברכות ט': שפיר פירש"י דמאי קראה קאי אתפלה כמבואר בברכות כ"ט: ופירש גם ולפני ירח אתפלת מנחה והא דתפלת שחרית מיד אחר התחלת הנץ לא ילפינן לה אלא מדיוקא דכיון דזמן ק"ש עם השמש ובעינן למיסמך גאולה לתפלה א"כ זמן תפלה נ"כ מיד אחר התחלת הנץ בעוד שהשמש בתוקפו הולך וגובר והא דתניא ותיקין היו גומרין אותה עם הנץ פירושו שנגמרו בעוד הנץ החמה הולך ומתפשט וכן משמע קצת מלשון רש"י ברכות ט': ד"ה עם כלומר כשהשמש יוצא ולא קאמר יצא אלא יוצא ואור וכשמתפלל מיד אחר ק"ש מיקרי עדיין דמדומי חמה כמו בדמדומי חמה דמנחה שפרש"י בשקיעת החמה וע"כ הכונה בשעה שהחמה הולכת ושוקעת וכ"מ ברש"י שבת קי"ח: ד"ה דמדומי חמה וד"ה ולפני ע"ש.

ולכאורה אמרתי להביא ראיה לדבריהם מירושלמי ברכות פ"א ה"ח דפי' עד הנץ החמה עד שתהא החמה מטפטפת על ראשי ההרים וזהו סוף זמנו של הנץ דזריחת השמש ביומא ל"ז: היא התחלת הנץ כמבואר ובתוספתא בנוסחת הרשב"א ח': ד"ה איכא מוכח שר"י קרא ב' פעמים ואח"כ התחילו ר"ע וראב"ע לקרות ואח"כ נראתה החמה על ראשי ההרים ובע"כ צריך לומר שהתחיל לקרות בשעה שהחמה התחילה לזרוח והיינו דקתני הנ"ע זמן ק"ש קרא ב' פעמים ואח"כ התחילו ר"ע וראב"ע לקרות ועדיין לא עבר זמנו של הנץ וא"כ ראיה ברורה ששעות יש בזמן הנץ כדי לקרות ק"ש ב' פעמים ולהתחיל פעם ג' וא"כ יכולין נ"כ לקרות ולהתפלל ועי' בר"מ וברמ"א סי' נ"ח סס"א ובמג"א סק"ב וע"כ כתב רש"י ברכות כ"ו לאחר הנץ דמחצית השניה היא ובזה מיושב דלא תקשה מברכות כ"ה: דאוקמי' כוותיקין דגם לרש"י התחלת ק"ש עם התחלת הנץ. אבל הרשב"א בחידושיו ד"ה איכא דמתני הביא ראיה מדברי התוספתא פ"א דמודה ר"ע דקורין של שחר קודם הנץ דלת ליה חלוק זמנים וכתב אח"כ אלא שבירושלמי מצאתי גירסא זו להפך דהתם אמרו וכבר נראתה החמה על ראשי ההרים דמשמע דלר"ע אינו קורא עד שתנץ החמה. ושמא גרסא שבירושלמי משובשת. עכ"ד הרשב"א. וצ"ל דהרשב"א מפרש הא דקאמר ר"י והנ"ע זמן ק"ש פירושו עמוד השחר וא"כ משעלה עמוד השחר קרא הוא ושנה ואחריו התחילו הן ואח"כ נראתה החמה ותימה לומר שמעמוד השחר עד הנץ החמה שהוא לדעת הרשב"א עצמו (עי' באליה רבה סי' רל"ג סק"ד) מעט יותר משעה ומחצה או לכל הפחות שעה וחמישית שעה (עי' בא"ח סי' רל"ג במג"א סק"נ וסי' פ"ט סק"ב ותמצא ישוב למה שהגיה בעל מחצית השקל בתיבה) לא נמצא זמן אלא לקרות ב' פעמים ולהתחיל בפעם ג' ועוד דמ"מ קרא ר"י ושנה ואם היה זמן יותר מדוע לא קרא שלש ועוד הא הרשב"א בעצמו כתב ד"ה הכי דרשב"י לא קאמר אלא בדיעבד וא"כ ליכא למ"ד דזמן ק"ש לכתחלה מעמ"ד השחר ור"י כמאן ס"ל (ועי' ברכות ל'.) ועוד דאמאי קאמר כמדומה אני שנתייאשו מלקרות (ובתוספתא פ"א קתני מפני שעסקין

מכייעא ליה ועוד דדברי הרא״ש בפסחים פ״י ובשו״ת הרא״ש ס״ כ״ב ס״ו הם דברי בעל הלכות גדולות בה׳ קידוש והבדלה וכ״ה דעת ריין נ״ב ח״א והטור ס״ תרצ״ה ושו״ת מהרי״ל ס״ נ״ו והאגור ס״ תתרפ״ט (אבל ע״ במטה משה ס״ תתרי״א), ועוד שראית הגהות מיימוניות בפ״ב דה׳ מגלה תמוה ובהגהות מהרל״ח ס״ תרצ״ה ובכנסת הגדולה ס״ קפ״ח אות י״ו שקדמו וגם הגר״א לא העלו ארוכה ועי׳ שו״ת מהרי״ל דפוס קרימונה ס״ נ״ו ומצוה ליישב דברי הגמ״נ ועוד דגם הר״י מקורבייל שהובא בארחות חיים ה׳ מגלה ד׳ קי״ך ע״ד סס״י ל״ה (וכ״ה בב״י למא״ח ס״ רע״א) דס״ל כהגמ״נ (והוכחתי דמקורו בתוס׳ פסחים ק׳. ד״ה מפסיקין וק״ב: ד״ה ראשון וע״ש במרדכי באופן שגם התוס׳ ס״ל כהב״י) מכ״מ מודה בנ״ד להמג״א ואכ״מ להאריך.

ואע״פי שבעיקר הסברא אין לנו ראיה מדברי הראשונים שהבאתי מכ״מ אמרתי להביא ראיה ברורה לבעל מג״א מדאיפסק בהדיא בא״ח ס״ נ״ח ס״ה דאם נאנס יכול לצאת ידי ק״ש ערבית אפילו אחר עמוד השחר כיון דאיכא דגני ומכ״מ אם היה אנוס באותה שעה לצאת לדרך מקום גדודי חיות לא יקרא אז ק״ש פעם שנית לצאת בה ידי חובת ק״ש של יום דמאחר שעשה לאותה שעה לילה א״א לחזור ולעשותה יום וא״כ ק״ו הוא ומה ק״ש שזמנו דאורייתא דהא כתיב בשכבך ובקומך אמרינן דכשקורא של לילה וחוזר וקורא של יום מקרי תרתי דסתרי ולאו שפיר דמי למיעבד הכי אע״ג דאיכא חששא שיבטלה לגמרי ויהי מעוות לא יוכל לתקון ק״ו ברבנן דהיכא דעשה אותה שעה יום באמרו רצה דשוב א״א לחזור ולעשותה לילה לאמר יעלה ויבא. ותימה על המגינים שלא העירו כלום ובפרט על הט״ז ע״ סימן נ״ח סק״ג.

ב) ברם דברי הב״י גופא צריכים נגר דיפרקינהו והגאון בעל אבן העזר בחידושיו לברכות הרבה לתמוה על הב״י וסתר דבריו וז״ל והטור השמיט דין זה ס״ נ״ח וכו׳ ודלא כב״י וש״ע שלא חילקו בזה. עכ״ד בעל אבן העוזר. ותימה עליו שנעלם ממנו הא דכתב הרא״ש ברכות פ״א ס״ שהביא דברי התוס׳ ביומא ל״ז: שהקשה הר״י וכו׳ והרא״ש הוסיף לומר וז״ל א״נ כדפי׳ לעיל שאם היה אנוס בפעם אחת על של ערבית ועל של שחרית אינו יכול לקרות שניהם עכ״ל הרא״ש וכיון שכן סברת בעל אבן העזר לחלק דדוקא כשקרא ק״ש של לילה קודם שיכיר הוא דס״ל להרא״ש דכיון שכבר עשאו לילה שוב א״א לחזור ולעשותו יום אבל ברשב״י בתרא דמיירי קודם הנץ מסתבר להרא״ש דאף שקרא של לילה יכול לקרות אז נ״כ של יום נדחה לגמרי ואינה חוזרת ונראה דהא כתב הרא״ש בהדיא דגם כשקרא של לילה קודם הנץ א״א לחזור ולקרות אז של יום דהוי תרתי דסתרי.

ג) ומכ״מ נראה שבזה נכון דבר בעל א״ע שמהתוס׳ וכל הראשונים שהקשו קו׳ הרא״ש ותירצו בענין אחר מוכח דלא ס״ל כוותיה וא״כ תימה על הש״ע והמגינים שלא הביאו יש מי שחולק ועל כן נבוא לברר שיטות הראשונים ומילא רוחא שמעתתא.

שיטת ר״ת דקורין ק״ש מיד עם הנץ החמה ונומרין פ״ קוראין וקרא דייראוך עם שמש קאי אמלכות שמים כלומר ק״ש והקשו עליו בתוס׳ יומא ל״ז: ע״ש.

ולפ״ז דברי רש״י ברכות ט׳: תמוהין דפי׳ מאי קראה דמצוה להתפלל עם הנץ החמה ובד״ה דכתיב ייראוך פי׳ מתי מתייראין כשמוראך מקבלין עליהם דהיינו מלכות

כלל גדול בתרתי דסתרי בענין ק״ש.

מאת

מאיר צבי לערנער.

א) באו״ח סי׳ קפ״ח פסק הט״ז בסק״ז דהא דהיה אוכל ויצא שבת דקיי״ל דמזכיר של שבת בבהמ״ז דאזלינן בתר התהלת הסעודה דבמנחה בשבת ויו״ט ביום אחר תמשכה הסעודה עד הלילה אזלינן בתר התהלה וחייב לומר רצה ואח״כ יאמר נ״כ יעלה ויבא ואין לומר בזה שזה סותר את זה דהא אין כאן סתירה דבתחלה אומר של שבת ואח״כ של יו״ט וכיון שכן נראה לכאורה דה״ה בק״ש דמותר לו לקרות ק״ש של ערבית ואח״כ של יום ואין כאן סתירה.

אבל באמת דברי הט״ז קשה להולמם שכתב מידי דהוי איקנה״ז שאומר תחלה קידוש השייך ליו״ט ואח״כ הבדלה דשייכה לאחר השבת קודם שחל יו״ט ולפי דבריו אפילו בששכח והזכיר של ר״ח ברישא נימא דמותר לו להזכיר אח״כ של שבת דזה הוי דומה בדומה ליקנה״ז ועוד דאיקנה״ז גופא קשה אמאי לא אשתמיט שום אמורא בפסחים ק״ג. לומר דמהאי טעמא אי אפשר למימרי דסתר את עצמו וגם ר״ח לא קאמר רק דדרך כבוד הוא ללות תחלה את המלך משום דשבת חמיר ולא קאמר כמ״ש אלא עכצ״ל כמו שאמרו פסחים ק״ב. הבדלה וקידוש הדא מילתא וכתבו רש״י והרשב״ם דתרווייהו משום קדושת יו״ט ובהבדלה הוא מזכיר קדושת יו״ט ואף אם נאמר דזהו כוונת הט״ז שכתב דסוף סוף יש עליו ב׳ קדושות מכ״מ אין דמיונו עולה יפה לענ״ד דהבדלה לא שייכא אחר השבת קודם שחל יו״ט (כמ״ש הט״ז) דהא מ״ד כשזה יוצא איכא למימר שזה נכנס ואדרבה הבדלה משום קדושת יו״ט באה להבדיל בין יו״ט לשבת וקודם שאומר המבדיל בין קדש לקדש כבר חל יו״ט ואיהו הוא דבא להבדיל יו״ט זה שכבר חל מקדושת שבת שעבר אבל יעלה ויבא אין לה שייכות לב׳ קדושות אלא משום קדושת יו״ט בלחוד היא דבאה והיתכן לומר ברגע אחד דברים הסותרים זה את זה. ובכ״ז אף אם אין ראית הט״ז ראיה מכ״מ דילמא מסברא דנפשיה שפיר איכא למימר דבכה״ג לא מקרי תרתי דסתרי.

אמנם במג״א סימן קפ״ח סקי״ח חלק עליו וכבר בררתי במקום אחר דלפע״ד לדינא עיקר כהכרעת בעל מג״א (ע׳ סי׳ ת״ט) מטעמים אחרים חדא דתוספתא דברכות

וצדק יהיה לך. יהיה לך מנה לך (אגרדיסים) [אגרנומוס] על כךג) מיכן אמרו הסיטון מקנה את מדותיו אחת לשלשים יום בעל הבית אחת לשנים עשר חדש וכו' וחייב להכריע לו טפח היה שוקל לו עין בעין נותן לו גירומין אחד מעשרה בלח ואחד מעשרים ביבשד). למען יאריכון ימיך הרי דברים קל וחומר ומה גרוגרת שאין אחד מן מאה באיסר האיטלקי נאמר בה אריכות ימים שאר מצות שיש בהן חסרון כיס עאכ"וה). כי תועבת ה' יכול לא יהיה חייב עד שיעבור את כולם ת"ל כל עושה אלה אפילו אחת מהן. כל עשה עול מכאן אמרו אין מערבין פירות בפירות אפילו חדשים בחדשים ואפילו סאה בדינר וסאה יפה דינר וטריסית לא יערבם וימכרם סאה בדינר לכך נאמר כל עושה עול. קרוי ה' שמות עול שנוא משוקץ חרם ותועבהו).

ואם תגיע עוד בעין פקוחה על כל הנ"ל תמצא שאחת היתה לשונו של

תנא דבי ר' ישמעאל:

לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה למה נאמר לפי שהוא אומרז) אבן שלמה וצדק יהיה לך מצות עשה מצוה בלא תעשה מנין ת"ל לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן. אמר ר' יוסי ברבי אסיח) אם קיימת מוטב ואם לאו הרי הוא בלא יהיה לך. לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה גדולה וקטנה רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרוןט) אומר איפה לפר ואיפה לאיל איפה לכבש וכי מדת פרים אלים וכבשים אחת הוא אלא מלמד שאיפה גדולה ואיפה קטנה קרויה איפה. אבן שלמה להוציא את הגנוסה. איפה שלמה לא המחוק דברי ר' ישמעאל ר' עקיבה אומר אף המחוק. [וצדק יהיה לך בזכות זאת יהיה לך ממון הרבה]י) אם עשית כן למען יאריכון ימיך ואם לאו למען יקצרון ימיך שדברי תורה נוטריקון וכך דברי תורה נדרשין מכלל לאו הין ומכלל הין לאויא). למען יאריכון ימיך זו היא אחת ממצות שבתורה שמתן שכרה בצדה אבא חניןיב) בשם ר' אליעזר [אומר] כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין מוזהרין עליהיג) מפני מה טעמו של דבר מגידז) כי תעבת ה' אלהיך כל עשה אלה אין לי אלא כל עשה אלה שאר כל העוולים מנין ת"ל כל עשה עול. אני אקראז) כל עשה עול ומה ת"ל כל עשה אלה להזהיר על אלו ביותר שהן גונבין דעת הבריות:

ג) עיין ספרא קדשים וירושלמי ב"ב פ"ה ה"ו. ובספרי שלנו כבר נכלל פירושא דרג.
ד) ספרא קדשים פרק ח' ה"ח וסי'. ה) עי' פסיקתא זוטרתא וב"מ ס"א: ו) ספרא שם ס"ס.
ז) לשון מכילתא עיין במאמרי: צור איינלייטונג צד 10 וצד 43. ח) כן הגי' בפסיקתא זוטרתא ועיין מכילתא בחדש פ"ח. ט) עיין מכילתא בחדש פ"ז. י) כנראה היה כן בספרי של רש"י ופסיקתא זוטרתא. יא) ספרי עקב פי' מ"ו ונראה שעיקרו במכילתא בחדש פ"ח.
יב) ידוע שהוא תנא דמכילתא. יג) חולין ק"י: ירושלמי ב"ב פ"ה ה"ו.

(טו) **אבן שלמה** להוציא את הפנומה. **איפה שלמה** לא המחוק דברי ר׳ ישמעאל ר׳ עקיבה אומר אף המחוק. **וצדק** צדק משלך ותן לוא) מיכן אמרו היה שוקל לו עין בעין נותן לו גירומין אחד מעשרה בלח ואחד מעשרים ביבש ובמקום שנהגו להכריע חייב להכריע לו טפח. מנין שאין מוחקין במקום שנודשין ואין גודשין במקום שמוחקין ת״ל איפה שלמה ומנין שאם אמר הריני מוחק במקום שנודשין לפחות לו מן הדמים והריני גודש במקום שמוחקין להוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו ת״ל איפה שלמה וצדק. ומנין שאין מעיינין במקום שמכריעין ואין מכריעין במקום שמעיינין ת״ל אבן שלמה ומנין שאם אמר הריני מעיין במקום שמכריעין לפחות לו מן הדמים והרני מכריע במקום שמעיינין להוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו ת״ל אבן שלמה וצדק יהיה לך. **יהיה לך** מלמד שמעמידין אגראדמוס אגראדמוס למדות ולא אגראדמוס לשעריםב). אם עשית כן **למען יאריכון ימיך** ואם לאו למען יקצרון ימיך שדברי תורה נוטריקין וכך דברי תורה נדרשין מכלל לאו הין ומכלל הין לאו. **למען יאריכון ימיך** זו היא אחת ממצות שבתורה שמתן שכרה בצדה. אבא חנין בשם ר׳ אליעזר [אומר] כל מצוה שמתן שכרה בצדה אין בית דין מוזהרין עליה.

(טז) מפני מה טעמו של דבר מגיד **כי תועבת ה׳ אלהיך כל עשה אלה** אין לי אלא כל עשה אלה שאר כל העוולים מנין ת״ל כל עשה עול. אני אקרא כל עשה עול ומה ת״ל כל עשה אלה להזהיר על אלו ביותר שהן גונבין דעת הבריות. ד״א כל עשה עול יכול לא יהא חייב עד שיעבור על כולן ת״ל כל עשה אלה אפלו אחת מהן מיכן אמרו אין מערבין פירות בפירות ואפלו חדשים בחדשים ואפלו סאה בדינר וסאה יפה דינר ובריסית לא יערבם וימכרם סאה בדינר לכך נאמר כל עשה עול.

ואם תעיין גם בספרי ובתלמוד ובמכלתא פי׳ קדמים תבין ותשכיל כי זאת היתה לנוסח של

תנא דבי רב:

לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן יכול לא יעשה ליטרא חצי ליטרא ורביע ליטרא ת״ל **גדולה וקטנה** גדולה שהיא מכחשת את הקטנה לא יהיה נוטל בגדולה ומחזיר בקטנה ר׳ עקיבה אומר מנין שלא יעשה סלע פחות משקל ולא דינר פחות מטרפעיקא ת״ל לא יהיה לך בכיסך. **לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה** יכול לא יעשה סאה תרקב וחצי תרקב ורביע תרקב ת״ל **גדולה וקטנה** גדולה שהיא מכחשת את הקטנה שלא יהיה נוטל בגדולה ומחזיר בקטנה רבי אליעזר אומר מנין שלא יעשה אדם מדת בת ארבעת קבים להיות מודד בה לתוך ביתו ת״ל לא יהיה לך בביתך מנין שלא יעיין במקום שמכריעים ולא יכריע במקום שמעיינים ת״ל **אבן שלמה** מנין שאם אמר הריני מעיין במקום שמכריעים או הריני מכריע במקום שמעיינים לפחות מן הדמים או להוסיף על הדמים מנין שאין שומעים לו ת״ל **וצדק יהיה לך** מנין שלא יגדוש במקום שמוחקים ולא ימחוק במקום שגודשין ת״ל **איפה שלמה** ומנין שאם אמר הריני מוחק במקום שגודשין לפחות לו הדמים או הריני גודש במקום שמוחקים להוסיף לו על הדמים שאין שומעין לו ׀

א) מיעלם ורז״ל ב״ב פ״ט: ב) פירושא דהא ביזיושלמי ב״ב פ״ה ה״ו; [illegible]

שבבית מעכב לא מה שבשדה נכנס ר' יהושע אצלו אמר לו שמעת מה שאל תלמיד זה אמר לו מה אמרת לו אמר לו בערתי הקדש מן הבית מה שבבית מעכב לא מה שבשדה אמר לו אומר לך דבר שראו עיני לא מה ששמעו אזני פעם אחת עליתי לשוק העליון לשער האשפות(רמה) שבירושלם ומצאתי שם את רבן שמעון בן גמליאל(רמו). ואת רבן יוחנן בן זכאי יושבים ושתי מגלות פתוחות לפניהם ויוחנן סופר חלה(רמז) עומד לפניהם ודיו וקולמוס בידו אמרו לו כתוב: משמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחינו שבדרום העליון והתחתון ולשחליל ולשבעת פלכי הדרום שלום ידוע יהא לכם שהגיעה השנה הרביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו אלא שתמהרו ותביאו חמש שבלים שהן מעכבות את הודוי ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם(רמח): אמרו לו כתוב אגרת שנית משמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחינו שבגליל העליון והתחתון ולסימוניא ולעובד בית הלל(רמט) שלום ידוע יהא לכם שהגיעה השנה השביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו אלא שתמהרו ותביאו עביטי זתים שהן מעכבין את הודוי ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם אמר לו מה את מקיים בערתי הקדש מן הבית אמר לו מה שבבית מעכב לא מה שבראש האילן:

הוספה.

כדי להראות איך נכללין בין במכילתא דילן בין בספרי שלנו מדרשי דבי ר' עקיבא ודבי ר' ישמעאל אעתיק עוד הדרשות מכי' מה"ג לפרשת מדות ומשקולות (דברים כ"ה י"ג—ט"ז):

(יג) **לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן** למה נאמר לפי שהוא אומר אבן שלמה וצדק יהיה לך מצות עשה מצוה בלא תעשה מנין ת"ל לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן. לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן יכול לא יעשה לטרא וחצי לטרא ורביע לטרא ת"ל **גדולה וקטנה** גדולה שהיא מכחשת את הקטנה שלא יהא נוטל בגדולה ומחזיר בקטנה.

(יד) **לא יהיה לך בביתך איפה ואיפה** יכול לא יעשה תרקב וחצי תרקב ורביע תרקב ת"ל **גדולה וקטנה** גדולה שהיא מכחשת את הקטנה.

וירושלמי ותוספתא שם, ונראה דעביטי זיתים דכאן הם כמו מעטנא דזיתא שם וא"כ צ"ל דחמש שבלים דכאן הם כמו עומרי שיבליא דשם ולשון חמש הוא כמו אגודה כי היו משברין חמש עומרים לאגודה, עי' אבות פ"ג מי"ז, ועי' תוס' סוכה י"ג. ד"ה בשלש. רמה) עי' עדיות פ"א מ"ג ויפה אמר חכם אחד ששער האשפות שנקרא ג"כ שער השפות הוא מלשון שפות בקר כי משער השפות יצאו לגיא שנקרא גיא עושי גבינה והגיא הזה (τυροποιῶν) היה חולק בין השוק העליון לתחתון כמבואר במלחמת היהודים של יוסף הכהן (ה' ד' א'). רמו) הוא רבן שמעון בן רבן גמליאל הזקן שחי בזמן החורבן. רמז) בתוספתא סנהדרין פ"ב (הוצאת צוקקערמאנדעל) איתא יוחנן סופר הלה ובגמ' וירושלמי סופר הלז ופשוט דהלה והלז הם הגהות סופרים שלא הבינו מלת חלה. וצ"ל שהשם חלה או חולה ניתן לבית מושב הסנהדרין שהיו יושבין כגורן עגולה, ועי' ויקרא רבה פי"א: "עתיד הקב"ה להיות ראש חולה לצדיקים וכו'. רמח) עי' סנהדרין י"א: שרבן גמליאל הזקן אביו של רבן שמעון ג"כ כתב אגרות לאנשי גליל ולאנשי דרום, וכבר הוכחתי במקום אחר שרבן גמליאל דשם הוא רבן גמליאל הזקן (עי' מאמרי: „דער אבערסטע געריכטסהאף" לד ל"ג). רמט) על דבר שמות המקומות דכאן עי' מ"ש בשם ידידי רב"ה הילדעסהיימער בעלה איזראעליטישע מאנאטסשריפט 1889 נומ' 11 שנספח אל מיין יודישע פרעססע נומ' 47.

ירדו אבותיך מצרימה. ויהי שם לגוי מלמד שהיו ישראל מצוינין שם(רלד). גדול ועצום ורב כמה שנאמר (שמות א ז) ובני ישראל פרו וישרצו וירבו:

(ו) וירעו אתנו המצרים כמה שנאמר (שם ה כג) ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה. ויענונו כמה שנאמר (שם א יא) וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלתם. ויתנו עלינו עבודה קשה כמה שנאמר (שם שם יג) ויעבידו מצרים את בני ישראל בפרך:

(ז) ונצעק אל ה' אלהי אבותינו כמה שנאמר (שם ב כג) ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים. וישמע ה' את קלנו כמה שנאמר (שם כד) וישמע אלהים את נאקתם. וירא את ענינו(רלה) כענין שנאמר (שם א טז) וראיתן על האבנים. ד"א זו פרישות דרך ארץ כענין שנאמר (שם ב כה) וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים. ד"א זה השעבוד שנ' (שם ג ז) ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים. ואת עמלנו כענין שנ' (שם א כב) כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו. ואת לחצנו זה הדוחק שנ' (שם ג ט) וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם(רלו):

(ח) ויציאנו ה' ממצרים לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף ולא על ידי שליח אלא הקב"ה בעצמו. ביד חזקה זה הדבר כמו שנאמר (שם ט ג) הנה יד ה' הויה במקנך(רלז). ובזרע נטויה זו החרב שנאמר (דברי הימים א' כא טז) וחרבו שלופה בידו נטויה על ירושלם(רלח). ובמורא גדול זה גילוי שכינה (שמות יד לא) וירא ישראל את היד הגדולה. ובאתת זה המטה (שם ד יז) ואת המטה הזה תקח בידך אשר תעשה בו את האתת. ובמופתים אלו המכות(רלט) (יואל ג ג) ונתתי מופתים בשמים ובארץ(רמ) דם ואש ותמרות עשן: ד"א ביד חזקה שתים ובזרוע נטויה שתים ובמורא גדול שתים ובאתת(רמא) שתים ובמופתים שתים אלו עשר מכות שהביא הקב"ה על המצרים במצרים. ר' יהודה היה נותן בהן סימן דצ"ך עד"ש באח"ב:

(יג) בערתי הקדש מן הבית מה שבבית מעכב לא מה שבשדה(רמב): שאל תלמיד אחד את ר' נחוניא בן הקנה איש אמהום(רמג) אמר לו עבישי זתים וחמש שבלים(רמד) מה הן לעכב את הודוי אמר לו בערתי הקדש מן הבית מה

של פסח, והעתקתיו כאן ממה"ג מפני שינוי נוסחאות. רלה) פי' ענינו קאי על הגזרה הראשונה של בנים ועמלנו על הגזרה השנייה. רלו) ז"ל מה"ג בשמות שם: זה הדוחק שהיו דוחקין אותן בשעבוד. ופי' דלא תימא שהיה להם לחץ במזון לחם צר ומים לחץ אלא שהיו מצרים לוחצים אותם בשעבוד. רלז) ספרי סוף שלח. רלח) ספרי שם ומה"ג ריש פי' וארא (ו' ו') ושם עוד: ד"א ובזרוע נטויה זו קריעת ים סוף, שנאמר מוליך לימין משה זרוע תפארתו וגו'. והמדרש דכאן דרש מורא גדול על קריעת ים סוף. והנה דבר היה המכה החמישית והיתה ע"י הקב"ה בעצמו וכן המכה העשירית הרג זו מכת בכורות. רלט) המכות האחרות ע' שמות רבה פ' י"ב: המכות האלו שלשה ע"י אהרן ושלשה ע"י משה ושלשה על ידי הקב"ה ואחת על ידי כולן דם לפרדע כנים שהיו בארץ על ידי אהרן ברד ארבה חשך על ידי משה שהן באויר שכך שלט משה בארץ ובשמים ערוב דבר מכות בכורות על ידי הקב"ה ושחין על ידי כולן ע"כ. והדברים עתיקים כי הן הן דברי פילון האלכסנדרי בספרו חיי משה (Philo II 96). רמ) ע' ספרי פי' פ"ג וספרי במדבר פי' כ"ג. רמא) מיעוט אותות שתים וביד חזקה שתים מפני שהן ב' תיבות. רמב) ואפילו למשנה ראשונה דגם קודם מירוח הפירות חייבין בביעור (מעשר שני פ"ה מ"ח) מ"מ מה שבשדה אינו מעכב. רמג) צ"ל אמאוס כמשנה כריתות פ"ג מ"ז. רמד) עיין סנהדרין י"א:

הכתוב מדבר רכג): ר' יצחק אומר אינו צריך והלא כבר נאמר והיה הבכור אשר תלד וכי מה שתלד בכור הוא אלא מופנה להקיש אדין מגזרה שוה נאמר כאן בכור ונאמר להלן (דברים כא טו) בכור מה בכור שנאמר להלן באחים מן האב הכתוב מדבר אף בכור שנאמר כאן באחים מן האב הכתוב מדבר רכד):

(ט) **וירקה בפניו** על הארץ אתה אומר על הארץ או בפניו כשמועו רכה) הדין נותן נאמרו דברים ונאמרה רקיקה מה דברים חוץ מגופו אף רקיקה חוץ מגופו כדברי ר' אליעזר אמרו לו תלמידיו רבי דנים אפשר משאי אפשר רכו) אי אפשר לדברים שלא בגופו אבל אפשר לרקיקה להיות בין בגופו בין שלא בגופו: ר' יונתן אומר בפניו על הארץ אתה אומר בפניו על הארץ או בפניו כשמועו מה אני מקיים (שם ז כד) לא יתיצב איש בפניך כשמועו הא מה ת"ל וירקה בפניו על הארץ: ד"א וירקה בפניו יכול ממש ת"ל לעיני הזקנים רוק שנראה לעיני הזקנים רכז): שלשה דברים בתורה כדי שיראה אפר פרה ועפר סוטה ורוק יבמה ר' ישמעאל אומר אף דם צפור רכח):

דברים כ"ו א' ה'—ח' י"ג.

כו. (א) והיה כי תבא אל הארץ ולקחת מראשית כל פרי האדמה למה נאמר לפי שהוא אומר (שמות כג יט) ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך אבל לא שמענו לא שיעור לבכורים ולא זמן להבאה ת"ל והיה כי תבא ולקחת מראשית בא הכתוב ליתן שיעור לבכורים רכט) וזמן להבאה רל) לכך נאמרה הפרשה: **כי תבא** אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בכניסתן לארץ מה ת"ל וירשתה וישבתה בה היה ר' ישמעאל אומר הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם פורש את אחת מהן שאינה אלא לאחר ירושה וישיבה פורש אני כל הביאות שבתורה שלא יהו אלא לאחר ירושה וישיבה רלא):

(ה) **ארמי אבד אבי** לבן הארמי בקש לאבד את אבא רלב) מלמד שלא הלך אבינו יעקב לארם אלא על מנת לאבד מן העולם רלג) ומעלה על לבן הארמי כאלו אבדו. **וירד מצרימה** שמא תאמר שירד ליטול כתר מלכות ת"ל ויגר שם יכול באכלוסין הרבה ת"ל **במתי מעט** כמה שני (דברים י כב) בשבעים נפש

כדלעיל אות ר"ג. רכב) מכות י"ג: רכג) יבמות י"ז: אמר רבה לאו גזרה שוה (ועיין ירושלמי שם דף ו' ע"ב) ורב יהודה אמר רב יליף לה מדרשא דספרי. רכד) ר' יצחק סובר דוהיה הבכור קאי איבם כדאיתא ביבמות כ"ד. וס"ל דליכא למימר דקאי אבן היבם משום דאם כן מה שתלד בכור הוא דהא יכול להיות שתלד נקבה. וקשה דהאיך קאמר דהבכור מופנה הא איצטריך ללמד דמצוה בגדול ליבם וי"ל דאי הכי הוי ליה לכתוב והיה הגדול מאי הבכור לאפנויי לגז"ש. וצ"ל דר' יצחק לית ליה האי דרשא דגמ' דקרייה רחמנא בכור למימר שאינו נוטל בראוי כבמוחזק. רכה) כמו שהיו הצדוקים מפרשים כדאיתא במגילת תענית פ"ד. רכו) מנחות פ"ב. נדה ל"ז: רכז) עי' ספרי. רכח) ספרי במדבר סוף פי' י'. רכט) פי' דבא הכתוב ללמד דבכורים אין להם שיעור כדדרש בספרי מראשית אפילו אשכול אחד ואפילו גרגיר אחד. רל) כדדרשינן בספרי פי' רל"ג מושמחת אין קריאה אלא בשעת שמחה ועי' בכורים פ"א מ"ו. רלא) ספרי במדבר ריש פי' ק"ז. רלב) כתרגום אונקלוס. רלג) זה פירוש אחר והוא בספרי ובתרגום יונתן ולפי זה אובד הוא פעל עומד כפי אבן עזרא וארמי אובד מוסב על יעקב אבינו ונקרא כן מפני שירד לארם להאבד מן העולם. רלד) ע"כ בספרי בשינוי קצת, ומכאן ואילך נשמט שם רובו מפני שנמצא בהגדה

ותבואה שאר כל דבר מנין הרי אתה דן מבנין אב לא הרי הכרם כהרי התבואה ולא הרי התבואה כהרי הכרם הצד השוה שבהן שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ דין הוא שלא יהא מותר אלא בשעת מלאכה(ריג):

דברים כ״ד כ׳.

כד. (כ) לא תפאר שלא תטול תפארתו ממנו(ריד) מגיד שהזית חייב בפאה (והוא הדין לשאר כל האילנות)(רטו):

דברים כ״ה א׳ ה׳ ט׳.

כה. (א) כי יהיה ריב בין אנשים למה נאמר לפי שהוא אומר (דברים כב ט) לא תזרע כרמך כלאים (שם שם יא) לא תלבש שעטנז (שם שם י) לא תחרוש בשור ובחמור שומע אני אם זרע וחרש ולבש עבר על המצוה ויהא פטור ת״ל כי יהיה ריב בין אנשים בא הכתוב ולימד על העובר בלא תעשה שיהא לוקה ארבעים לכך נאמרה הפרשה: במצוה בלא תעשה אתה אומר במצוה בלא תעשה הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא ממצות עשה ת״ל והיה אם בן הכות הרשע הרי אתה דן נאמר כאן בן ונאמר להלן בן מה בן שנאמר להלן במצוה בלא תעשה הכתוב מדבר(רטז) אף בן שנאמר כאן במצוה בלא תעשה הכתוב מדבר: בבעל דין ובשני עדים הכתוב מדבר(ריז) אתה אומר כן או אינו מדבר אלא בשני בעלי דינין ובדיני ממונות הכתוב מדבר ת״ל והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע לא אמרתי אלא מי שאחרים מצדיקים ומרשיעים אותו(ריח) יצאו דיני ממונות שאדם מרשיע את עצמו בהן(ריט): או אינו מדבר אלא בשני בעלי דינין ובדיני נפשות(רכ) ת״ל כדי רשעתו לא אמרתי אלא מי שהמכות כדי רשעתו יצאו דיני נפשות שאין המכות כדי רשעתו(רכא): ר׳ עקיבה אומר חייבי כריתות ישנן בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה בית דין שלמעלה מוחלין להן חייבי מיתת בית דין אינן בכלל מלקות ארבעים שאם עשו תשובה אין בית דין שלמטה מוחלין להן(רכב):

(ה) כי ישבו אחים באחים מן האב הכתוב מדבר אתה אומר כן או אינו מדבר אלא באחים מן האם הרי אתה דן נאמר כאן אחים ונאמר להלן (בראשית מב לב) אחים מה להלן באחים מן האב הכתוב מדבר אף כאן באחים מן האב

ריג) עי׳ ב״מ פ״ז: ריד) חולין קל״א. בשם תנא דבי ר׳ ישמעאל. רטו) עי׳ רמב״ם ה׳ מתנות עניים פ״א ה״ו. רטז) דבן סורר ומורה עובר על לא תעשה דלא תגזול שגוזל את אביו. ח״ל המכילתא (במה״ג) לעיל בפרק בן סורר: כי יהיה לאיש בן סורר ומורה אף בן סורר ומורה היה בכלל שנאמר לא תגזל והרי הכתוב מוציאו מכללו להקל עליו ולהחמיר עליו שתחלת תחלתו במכות וסופו במיתה לכך נאמרה הפרשה: עוד שם: ויסרו אותו במכות אתה אומר מכות או אינו אלא ממון ת״ל והיה אם בן הכות הרשע הרי אתה דן נאמר כאן בן ונאמר להלן (גבי מלקות) בן מה בן שנאמר להלן מכות אף כאן מכות: ואגב אורחא חזינן דהמכילתא סברא דמכות קילי מממון וה״ם דילן בכתובות ל״ג. ומסופק בזה. ריז) דהאי ריב בין אנשים היינו הריב שבין שבעל דין ועדיו. ריח) דגבי דיני מכות ודיני נפשות אינו חייב על פי עצמו אלא על פי עדים. ריט) דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי. רכ) כגון שיש ריב בין גואל הדם ובין הרוצח. רכא) הת״ק סובר דגם חייבי כריתות אינן בכלל מלקות כר׳ יצחק במכות י״ג: וא״כ גם כאן סתם מכילתא ר׳ יצחק היא

חטאת [אף כל שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת] דין הוא שיהא הולד ממזר[רא]) אמר לו ר' יצחק והרי פצוע דכא וכרות שפכה מפסיק[רב]) ומה ת"ל לא יקח איש את אשת אביו אלא הרי זו אזהרה לבית דין[רג]):

(טז) **לא תסגיר עבד אל אדניו** למה נאמר לפי שהוא אומר (שמות כג לג) לא ישבו בארצך פן יחטיאו אתך לי או אפלו קבלו עליהם שלא לעבוד ע"ז ת"ל לא תסגיר עבד אל אדניו בנוי שניצל מע"ז שלו הכתוב מדבר אתה אומר לכך בא או לא תסגיר עבד אל אדניו כמשמעו ת"ל אשר ינצל אליך מעם אדניו אמרת וכי אפשר לו להנצל מרבו[רד]) הא מה ת"ל לא תסגיר עבד אל אדניו בנוי שניצל מע"ז הכתוב מדבר וכן הוא אומר (משלי ו ה) הנצל כצבי מפח וכצפור מיד יקוש[רה]) ואומר (ישעיה לא ה) כצפרים עפות כן יגן ה' צבאות על ירושלים[רו]) מה תקנתו עמך ישב בקרבך: קשיא ליה לר' יאשיה האיי מעם אדניו מעם אלהיו מיבעי ליה אלא אמר ר' יאשיה בעבד שמכרו רבו מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר: קשיא ליה לר' אחי ביר' יאשיה האיי אשר ינצל אליך האיי אשר ינצל מעמך מיבעי ליה אלא אמר ר' אחי ביר' יאשיה בעבד שברח מחוצה לארץ לארץ הכתוב מדבר[רז]): רבי אומר לא תסגיר עבד אל אדניו בלוקח עבד על מנת לשחררו הכתוב מדבר שיצא לחירות[רח]):

(כה) **כי תבא בכרם רעך** בפועל הכתוב מדבר אתה אומר בפועל הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בכל אדם וכשהוא אומר (ויקרא יט יג) ולא תגזל הרי כל אדם אמור הא מה ת"ל כי תבא בכרם רעך בפועל הכתוב מדבר[רט]): עקביה בן מהללאל אומר בפועל הכתוב מדבר ובשעת מלאכה[רי]) [אתה] אומר בשעת מלאכה הכתוב מדבר או בשעת מלאכה ושלא בשעת מלאכה ת"ל (דברים כה ד) לא תחסם שור בדישו הואיל והתיר בבהמה והתיר באדם מה בהמה אינה מותרת אלא בשעת מלאכה אף אדם לא יהא מותר אלא בשעת מלאכה:

(כו) **כי תבא בקמת רעך** בפועל הכתוב מדבר אתה אומר בפועל הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בכל אדם וכשהוא אומר (ויקרא יט יג) ולא תגזול הרי כל אדם אמור הא מה ת"ל כי תבא בקמת רעך בפועל הכתוב מדבר: **וחרמש לא תניף** לרבות כל בעלי חרמש ובשעת חרמש[ריא]) (הרי זו אזהרה לפועל המבטל מלאכתו ואוכל או שאכל שלא בשעת גמר מלאכה שנאמר וחרמש לא תניף על קמת רעך כלומר כל זמן שהוא בקצירה לא יניף חרמש לאכילתו)[ריב]): אין לי אלא כרם

רב) ע' תוספות יבמות מ"ט. ד"ה וכתיב. רג) כשהם מכילתא בריש המאמר ומכאן דהשתא דרישא ר' יצחק הוא, עיין לקמן אות רכ"א. רד) דהא אי אפשר לו לצאת לחירות בלא רשות רבו. רה) אלמא דלשון הנצל שייך ג"כ אם יוצא מידי איסור וחיוב. רו) אלמא דאם בא לחסות תחת כנפי השכינה השם מגין ומציל. רז) ברייתא גיטין מ"ה. וכאן הוא בארוכות יותר ונראה בעליל שהוא מכילתא. אך המסדר הכניס כאן בתוך המכילתא פירושו כי היה לפניו פלוגתא דת"ק ור' יאשיה ור' אחי ב"ר יאשיה, ע"כ פירש מה ראה ר' יאשיה לחלוק על הת"ק ומה ראה ר' אחי לחלוק על ר' יאשיה אביו. ועי' סוטה ל"ח. (קשיא ליה לר' יוחנן) ועיי"ג מנחות ס"ח: (יתיב ר' טרפון וקא קשיא ליה) וספרי במדבר פי' קמ"ח. ונראה דמסדר המדרש היה אמורא בבלי כי הלשון לשון תלמוד בבלי. רח) גיטין מ"ה. בשם תניא אידך. רט) ב"מ פ"ז: רי) במחובר בשעת גמר מלאכה ובתלוש עד שלא נגמרה מלאכתו כן הוא במשנה ב"מ פ"ז. ריא) ע' ב"מ פ"ז: ריב) רמב"ם ה' שכירות פי"ב ה"ג.

דברים כ״א ט״ז י״ז.

כא. (טז) [והיה ביום] הנחילו את בניו התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה כגון שאמר על בן בין הבנים ועל בת בין הבנות דבריו קיימין אבל אם אמר על איש אחר במקום בת ועל בת במקום בן לא אמר כלום[קנג]: **לא יוכל** ר' אליעזר אומר העבודה שהוא יכול אלא שאינו רשאי[קנד]: אבא חנין אומר משום ר' אליעזר מה ת"ל לא יוכל לבכר לפי שנאמר והיה ביום הנחילו את בניו התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה שיכול והלא דין הוא ומה פשוט שיפה כחו שנוטל בראוי כבמוחזק התורה נתנה רשות לאב להנחיל לכל מי שירצה בכור שהורע כחו שאינו נוטל בראוי כבמוחזק לא כל שכן ת"ל לא יוכל לבכר[קנה]:

(יז) **בכל אשר ימצא** לו מלמד שאינו נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביו[קנו]: ד"א **בכל אשר ימצא** לו ולא מנכסי אמו[קנז] והדין נותן מה אביו שאין אחר מולל את נכסיו בחייו הרי הוא נוטל פי שנים אמו שאחר מולל את נכסיה בחייה[קנח] דין הוא שיטול פי שנים ת"ל בכל אשר ימצא לו לא מנכסי אמו:

דברים כ״ב י׳.

כב. (י) [לא תחרוש] בשור ובחמור (אינו חייב מן התורה עד שיעשה מלאכה בשני מינין אחד טמא ואחד טהור כעין שור וחמור ומדברי סופרים כל שני מינין אסורין)[קנט]: איסי בן עקביה אומר לא ירכב אדם על גבי פרדה מקל וחומר ומה אם במקום שהתירה לי התורה ללבוש חלוקין משני מינין הריני אסור בפתוך כאן שאסרה לי תורה לחרוש בשני מינין דין הוא שאהא אסור בפתוך אמרו לו והא כתיב (שמואל ב' יג כט) וירכבו איש על פרדו וינוסו אמר להם אין לומדין מן המלכות אמרו לו ומה את מקיים (מלכים א' א לג) והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי אמר להן ברייה היא מששת ימי בראשית[ר]:

דברים כ״ג א׳ ט״ז כ״ה כ״ו.

כג. (א) **לא יקח איש את אשת אביו** למה נאמר והלא כבר נאמר (ויקרא יח ח) ערות אשת אביך לא תגלה ומה ת"ל לא יקח איש את אשת אביו אלא הרי זו אזהרה לבית דין: ר' ישמעאל אומר אינו צריך לפי שנאמר לא יבא ממזר בקהל ה' אבל לא שמענו ממזר זה מה הוא ת"ל לא יקח איש את אשת אביו וסמיך ליה לא יבא ממזר אמרת מה אשת אב ערוה שחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה

האילן ק"ו מאילן ומה אילן שעושים פירות הזהירך הכתוב עליו פירות עצמם עאכ"ו ע"כ. וקשה מה בא ללמדנו הכתוב אם על הפירות. ונראה דמאמר ר' ישמעאל קטיע וצריך להוסיף ואם על פירות האילן אם אדם שעושה את התורה ורצון אביו שבשמים על אחת כמה וכמה שיחוס עליו. והוא מאמר המכילתא דר' ישמעאל דכאן, ומסדר הספרי מביא אותו בשם ר' ישמעאל. קנג) ב"ב ק"ל. קנד) לעיל אות קי"א. קנה) ב"ב ק"ל. קנו) ב"ב קכ"ד: תני רמי בר חמא בספר ספרי דבי רב. ומזה ראיה שספר ספרי דבי רב הוא המכילתא. קנז) ב"ב קי"א: קנח) שהבעל אוכל פירות נכסי מלוג שלה. קנט) רמב"ם ה' כלאים פ"ט ה"ח. ר) ירושלמי כלאים פ"ח דף ל"א ע"ג. רא) עי' ספרי וכאן הם תנאי דמכילתא.

תנא דבי ר' ישמעאל.

(כ) **ובנית מצור** בין בחול בין בשבת מה אני מקיים (שמות לא יד) מחלליה מות יומת בשאר כל דבר חוץ ממלחמת רשות או אף במלחמת רשות ומה אני מקיים ובנית מצור בשאר כל הימים חוץ מן השבת או אף בשבת ת״ל **עד רדתה** אפילו בשבת(קנ) דברי ר' יאשיה: רבי אומר זה אחד מן הדברים שדרש שמאי הזקן אין מפלינין את הספינה בים הגדול אלא קודם לשבת שלשה ימים בד״א בדרך רחוקה אבל אם היתה דרך קרובה אפילו בערב שבת מפלינין אותה: אין צרין על עיר תחילה בשבת אלא קודם לשבת שלשה ימים ואם היקיפוה ואירעה השבת להיות אין השבת מפסקת מלחמתה(קנא): ד״א **לא תשחית את עצה** לענין צדיקים הוא אומר והרי דברים קל וחומר ומה האילנות שאינן לא רואין ולא שומעין ולא מדברין על ידי שהן עושין פירות חס עליהן המקום מלהעבירן מן העולם אדם שהוא עושה את התורה ועושה רצון אביו שבשמים על אחת כמה וכמה שיחוס עליו המקום מלהעבירו מן העולם: ולענין רשעים מהוא אומר רק עץ אשר תדע והרי הדברים קל וחומר מה אם האילנות שאינן לא רואין ולא שומעין ולא מדברין על ידי שאינן עושין פירות לא חס עליהן המקום להעבירן מן העולם אדם שאינו עושה את התורה ולא רצון אביו שבשמים על אחת כמה וכמה שלא יחוס עליו המקום להעבירו מן העולם(קנב):

תנא דבי רב.

וחותם מעין ומאבד מאכלות עובר בלא תשחית ולוקה מכת מרדות)(קמט):

אתו תשחית וכרת עושה את הימנו תיקין ונדביאות: **ובנית מצור על העיר** עושה את לה מיני מטרניאות ומביא את לה מיני בלצטיאות:

קמט) רמב״ם ה' מלכים פ״ו ה״י. קנ) בספרי הוא סתם ונראה שהוא קצור מתנא דבי ר' ישמעאל. קנא) שבת י״ט. קנב) בספרי פי' ר״ג איתא ר' ישמעאל אומר מכאן חס המקום על פירות

תנא דבי ר' ישמעאל.

לא תשחית את עצה זה המכסח(קפד): **לנדח עליו גרזן** זה הקוצץ: **כי ממנו תאכל ואתו לא תכרת** זה העוקר(קפה) מיכן אמרו העוקר את האילן עובר על שלשה לאוין(קפו):

מפני מה טעמו של דבר(קפז) **כי האדם עץ השדה** שהרי אדם רואה את הורגו ובורח(קפח):

תנא דבי רב.

(ד"א) **כי תצור אל עיר** במלחמת הרשות הכתוב מדבר(קפג): **אל עיר** ולא לכרך ולא לכפר: **ימים** שנים **רבים** שלשה מיכן אמרו אין צרין על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת: **להלחם עליה לתפשה** ולא לשבותה:

לנדוח עליו גרזן [אין לי אלא ברזל] מנין אף למשוך ממנה אמת המים ת"ל **לא תשחית את עצה** לכל דבר:

(ד"א) **כי ממנו תאכל** מצות עשה: **ואתו לא תכרת** מצות לא תעשה: **כי האדם עץ השדה** מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן: **לבוא מפניך במצור** הא אם מעכבך לבוא מפניך במצור קצצהו: **רק עץ אשר תדע** זה אילן מאכל: **כי לא עץ מאכל הוא** זה אילן סרק ומאחר שסופינו לרבות כל דבר מה ת"ל כי לא עץ מאכל הוא להקדים אילן סרק לאילן מאכל יכול אפילו מעולה בדמים ת"ל רק: (ולא אילנות בלבד אלא כל המשבר כלים

על השם להציל את ישראל בסכנה ע' תענית כ': קפג) מה שהביא המדרש הגדול בשם ד"א הוא הפי' הראשון בספרי שלנו ונראה שהוא תנא דבי רב. ובספרי שלנו מביא לד"א פירושו של תנא דבי ר' ישמעאל אך בקצור ובשמט הרבה. קפד) פי' חותך ענפי אילן כרמך לא תזמור תרגם אונקלוס לא תכסח. קפה) דהיינו עוקר מן השרש. קפו) כן הוא גם כן בספרי כ"י (עיין הערת רמא"ש בספרי) אמנם שם אינו מובן כלל. וכאן נראה פשוט דדרש לנדוח עליו גרזן כאלו בפני עצמה כאלו כתיב לא תנדוח עליו גרזן. קפז) גם זה איתא בספרי כ"י אמנם הלשון מפני מה טעמו של דבר מגיד הוא לשון ספרי במדבר פי' קי ונראה שהוא תנא דבי ר' ישמעאל. קפח) מפרש הכתוב בלשון תמיה וכי העץ השדה הוא כמו אדם שיכול לברוח מפני הורגו, אמנם הספרי שכתב מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן מפרש קרא בניחותא, האדם פי' הוייתו וחייו של האדם הוא עץ השדה.

דברים כ׳ א׳ י״ד.

כ. (א) **כי תצא למלחמה** למה נאמר לפי שהוא אומר (דברים ז א) ונשל גוים רבים מפניך לא שמענו שהקב״ה עושה נסים לישראל אלא בשבעת עממים בלבד אבל בשאר כל האומות לא שמענו ת״ל כי תצא למלחמה על איביך כנסים שעשה לך במצרים הוא עושה לך בכל זמן(קעז): **על איבך** ר׳ יאשיה או׳ (שמות כג ד) איבך זה הגוי שכן מצינו שהגוים קרויין איבים בכל מקום שנאמר כי תצא למלחמה על איביך: ר׳ (נתן) [יונתן] אומר בישראל משומד הכתוב מדבר: אבא חנין בשם ר׳ אליעזר [אומר] בגר שחזר לשאורו הכתוב מדבר: ר׳ יצחק אומר בבן ישראל הכתוב מדבר ומה ת״ל איביך שאם הכה בנו או שעשה עמו מריבה נמצא אויבו לפי שעה(קעח):

(יד) **כל שללה תבז לך** שומע אני יתחיל ויבוז ת״ל ואכלת את שלל איביך אשר ה׳ אלהיך נתן לך משיורישך: ר׳ שמעון בן יוחאי אומר בוא וראה כמה החמירה תורה על הנזל שדקדקה עמו על גזילו של גוי שנאמר (ויקרא כה נ) וחשב עם קנהו בדקדוק(קעט): אתה אומר בדקדוק או אינו אלא בעבד עברי(קפ) וכשהוא אומר (שם שם נג) (לא תרדה בו בפרך) [לא ירדנו בפרך לעיניך] הרי עבד עברי אמור הא מה אני מקיים וחשב עם קנהו בדקדוק:

דברים כ׳ י״ט כ׳.

תנא דבי ר׳ ישמעאל.	תנא דבי רב.
כ. (יט) **כי תצור אל עיר ימים רבים** למה נאמר לפי שהוא אומר כי תקרב אל עיר להלחם עליה שומע אני כיון שפתח לה יום אחד בשלום יתחיל וילחם בה ת״ל כי תצור אל עיר ימים רבים מגיד שהוא תובע שלומה שנים שלשה ימים עד שלא ילחם בה וכן הוא אומר (שמואל ב׳ א א) וישב דוד בצקלג ימים (רבים) [שנים](קפא): **להלחם עליה לתפשה** עיר שאתה יודע שאת יכול להלחם עליה לתפשה את רשאי להלחם בה ואם לאו אין את רשאי להלחם בה(קפב):	

רים פי׳ ע״ש. קעז) דכאן מדבר במלחמת הרשות כדאיתא בספרי. קעח) מכילתא על הפסוק כי תפגע שור איבך משפטים פ״כ ושם בחילוף שמות החכמים. קעט) ב״ק קי״ג. אמר לה ר״ש בשם ר״ע וע׳ ספרי פי׳ שמ״ד. קפ) שיחשב עמו בעבור העבד העברי שלא ירדה בו בפרך. קפא) בילקוט איתא כמו בכאן ימים רבים ובלתי ספק הוא ט״ס וצ״ל שנים וילפינן משם דגם שני ימים נקראו ימים ולא תימא דיומים היה לו לכתוב כמ״ש רמא״ש בספרי ועיי״ש והפי׳ כאן ימים או רבים דהיינו שנים או שלשה. קפב) שלא סמוך

דברים י"ז י"א י"ד.

יז. (יא) **על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה** (בכל מצוה לשמוע להן אפילו בגזרות ותקנות שהרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו גזירות ותקנות ומנהגות שיורו בהן לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם: ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן: **לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך** זו הקבלה שקיבלו איש מפי איש(קסז) מיכן אמרו חמורים דברי חכמים שכל העובר על דבריהם כעובר על דברי תורה ועוד חמורים דברי חכמים מדברי תורה שדברי תורה יש בהן קלות וחמורות ודברי חכמים כולן חמורות(קסח):

(יד) **כי תבא אל הארץ** הרי משה מודיע להן לישראל מה שהן עתידין לעשות שנאמר (שמואל א' ח ה) עתה שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים **וירשת וישבת בה** לאחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר מיכן אתה למד לכל הביאות שבתורה שלא נאמרו אלא לאחר ירושה וישיבה(קסט) **ואמרת אשימה עלי מלך** יכול רשות ולא חובה ת"ל שום תשים חובה ולא רשות(קע): **ככל הגוים אשר סביבותינו** מה מלך גוי לא דן ולא דנין אותו אף מלך ישראל כיוצא בו(קעא) או מה מלך גוים עובד ע"ז ומגלה עריות ושופך דמים יכול אף מלך ישראל כן ת"ל ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל הא מוהר הוא על כל המצות שבתורה(קעב):

דברים י"ח י'.

יח. (י) **לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וחבר חבר** שומע אני לא יהיה חייב עד שיעבור על כולם כאחת ת"ל (ויקרא יט כו) לא תנחשו ולא תעוננו אלו היו בכלל ויצאו מוצא מן הכלל ללמד על הכלל מה אלו אם עשה כולן כאחת חייב כל אחד ואחד בפני עצמו חייב אף אלו אם עשה כולן כאחת חייב כל אחד ואחד בפני עצמו חייב(קעג):

דברים י"ט ט'.

יט. (ט) **ויספת לך עוד שלש ערים** לימות המשיח הכתוב מדבר אתה אומר לימות המשיח הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא לעתיד לבוא(קעד) ת"ל כי תשמר את כל המצוה הזאת לעשותה אמרת וכי יש מצות נוהגות לעתיד לבוא(קעה) הא מה ת"ל ויספת לך עוד שלש ערים לימות המשיח הכתוב מדבר ונמצאו תשע ערים והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקניזי והקדמוני(קעו) שנכרת לאברהם אבינו עליהן ברית ועדיין לא נכבשו:

קסז) לשון הרמב"ם ה' ממרים פ"א ה"ב. קסח) ירושלמי ברכות פ"א דף ג' ע"ב בשם ספרי ר' ישמעאל. קסט) תנא דבי ר' ישמעאל בקידושין ל"ז: קע) כר' יהודה בספרי סנהדרין כ': קעא) עי' סנהדרין י"ט. קעב) ע' ספרי על הפסוק ולבלתי סור. ... פ"ז דף כ' ע"ג בשם תני ר' ישמעאל. קעד) היינו אחר תחיית המתים. ... קעה) עי' נדה ס"א: ותוס' ע"ז ס"ה: ד"ה אבל. קעו) ספרי

ליקוטי מכילתא לפסוקים אחרים.

דברים י"ג ט–י.

יג. (ט) לא תאבה לו למה נאמר לפי שהוא אומר כי יסיתך אחיך ולא תשמע אליו למה נאמר לפי שהוא אומר או בנך ולא תחום עינך עליו למה נאמר לפי שהוא אומר או בתך ולא תחמול למה נאמר לפי שהוא אומר או אשת חיקך ולא תכסה עליו למה נאמר לפי שהוא אומר או רעךקס): ד"א לא תאבה לו אפילו הוא גדול שבישראלקסא): ולא תשמע אליו שאם בא לידי סכנה אל תבדוק אחריו הכישו נחש אל תבדוק אחריוקסב): ולא תחום עינך עליו שאם אין עדים שרוצין להעידו יעידו: ולא תחמול קוב כיסך עליוקסג): ולא תכסה עליו גלה מסתריו: (ד"א לא תאבה לו ולא תשמע אליו הא אם אבה לו המוסת חייב מיכן אמרו המסית אחרים (לעצמו) [לעבדו] ואמר להם עבדוני אם עבדו אותו נסקל ואם לא עבדוהו אע"פ שקבלו ממנו ואמרו לו הין אינו נסקל אבל אם הסית לעבודת איש אחר או לשאר מיני ע"ז אם קבלו ממנו ואמרו לו הין נלך ונעבוד אע"פ שעדיין לא עבד שניהן נסקלין המסית והמוסת שנאמר לא תאבה לו ולא תשמע אליו הא שמע ואבה חייבקסד):

(י) כי הרג תהרגנו זו דחייה אתה אומר זו דחייה או אינו אלא סקילה וכשהוא אומר וסקלתו באבנים ומת הרי סקילה אמורה הא מה ת"ל כי הרג תהרגנו זו דחייה שאם דחוהו עדיו ומת יצא ידי חובתוקסה): ר' יאשיהו אומר כי הרג תהרגנו למה נאמר לפי שנאמר (שמות כא טו) ומכה אביו ואמו מות יומת שומע אני אף המסית והמדיח במשמע ת"ל כי הרג תהרגנו ומה אני מקיים ומכה אביו ואמו בשאר כל אדם חוץ מן המסית והמדיח ובמסית ובמדיח מה אני מקיים כי הרג תהרגנו אפילו אביו ואמוקסו):

קס) ר"ל דה' לאוין נאמרו כנגד ה' מיני מסיתין ודכוותיה לעיל אות קל"ד. קסא) נ"ל דמלת לו קדים דכיון הפעל אבה מחובר עם המקור כמו לא אבה יבמי וגם כאן היה לו לכתוב לא תאבה לשמוע לו ומדכתיב לא תאבה לו משמע דאע"פ שהוא איש גדול והיה ראוי שתאבה לו לאיש הזה אעפ"כ לא תאבה וכן לא אבו לעצתי (משלי א' ל') פי' לא אבו אף שהיא עצתי והיא בודאי עצה טובה. קסב) ע' ספרי. קסג) נקוב כיסך כלומר אם עני הוא לא תתן לו מאומה אלא לא תחמול עליו כאלו צרור כספך נקוב. עוד אפשר לפרש קוב כמו קוף והוא לשון סתימה וסגירה כמו במה מקיפין (כלים פ"י מ"ב). קסד) לשון הרמב"ם ה' עכו"ם וחוקותיהם פ"ה ה"ה. קסה) ע' סנהדרין מ"ה. קסו) נ"ל דזה סוף הברייתא דתנא דבי ר' ישמעאל שהביא בסנהדרין פ"ה: ולישנא דשם הוא מימרא דרבה בר רב הונא.

(טו) **שבעת ימים תחג לה׳ אלהיך** זו חובת שלמי חגיגהקמח): **שבעת ימים תחג לה׳ אלהיך** לעשות ראשון חובה ושאר הימים רשות ששאר השבעה כולן תשלומין לראשון מיכן אמרו מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרוןקמט): ד״א **שבעת ימים תחג לה׳ אלהיך** להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה אתה אומר להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגה או אינו מדבר אלא בחג וכשהוא אומר (ע׳ ויקרא כג מא) וחגתם חג לה׳ שבעת ימים הרי חג אמור ומה ת״ל שבעת ימים תחג להביא שבעת ימי הפסח שיטענו חגיגהקנ): **כי יברכך ה׳ אלהיך** להוציא את העופות שאינן בשר המשמחקנא): והיית **אך שמח** לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה מיכן אמרו ההלל והשמחה שמונה כיצד מלמד שאדם חייב בכבוד יום טוב האחרון של חג כשאר כל ימות החג קנב):

(טז) **שלש פעמים בשנה** שומע אני בכל עת שירצה ת״ל בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסכות אתה אומר בחג המצות פעם אחת ובחג השבועות פעם אחת ובחג הסכות פעם אחת או בחג המצוה שלש פעמים ובחג השבועות שלש פעמים ובחג הסכות שלש פעמים ת״ל (שמות כג יד) שלש רגלים תחג לי בשנהקנג): (**יראה** זו מצות עולת ראיה והיא שיראה פניו בעזרה ביום טוב הראשון ויביא עמו קרבן עולה בין מן העוף בין מן הבהמה ומי שבא ביום ראשון ולא הביא עמו קרבן ראייה בטל מצות עשה ועבר על לא תעשה שנאמר (שם לד כ) ולא יראו פני ריקםקנד): ד״א **ולא יראו פני ריקם** אף מן הצדקהקנה): **יראה** להוציא את הסומה ר׳ יוחנן בן דהבאי אומר משום ר׳ יהודה סומה באחת מעיניו פטור מן הראיה שנאמר יראה כדרך שבא לראות כך הוא בא להיראות מה הבא לראות בשתי עיניו אף הבא להיראות בשתי עיניוקנו): **זכורך** להוציא את הנשים וטומטום ואנדרגינס שהן ספק אשה וכשהוא אומר כל זכורך לרבות הקטניםקנז) (מיכן אמרו כל קטן שיכול לאחוז בידו של אביו ולעלות מירושלם להר הבית אביו חייב להעלותו ולהיראות בו כדי לחנכו במצות)קנח):

(יז) (**איש כמתנת ידו** מיכן אמרו הראיה והחגיגה אין להן שיעור מן התורה שנאמר איש כמתנת ידו ומדברי סופרים שלא יפחות לראיה ממעה כסף ולחגיגה משתי כסף ומצוה להביא כפי עשרו שנאמר כברכת ה׳ אלהיך אשר נתן לך: שלמי שמחה לא נתנו חכמים בהן שיעור מי שיש לו אוכלים מרובים ונכסים מועטין מביא שלמי חגיגה מרובים ועולת ראיה מועטין: אוכלין מועטין ונכסים מרובים מביא עולות מרובין ושלמים מועטין זה וזה ממועט על זה נאמר לא יפחות ממעה לעולה ושתי כסף לשלמים זה וזה מרובה על זה נאמר כברכת ה׳ אלהיך אשר נתן לך)קנט):

קמו) סוכה דף מ״ח וירושלמי שם. קמז) מועד קטן י״ד: קמח) רמב״ם ר״פ ה׳ חגיגה. קמט) עי׳ ספרי. קנ) שיטת ר׳ יוסי הגלילי במכילתא בא סוף פ״ז. קנא) ע׳ ספרי פי׳ קמ״א וסוף פי׳ קמ״ב. קנב) סוכה מ״ח. וע׳ ספרי. קנג) מכילתא משפטים פ״כ פסוק שלש רגלים. קנד) רמב״ם ר״פ ה׳ חגיגה. קנה) ספרי. קנו) חגיגה ב׳. קנז) ספרי. קנח) רמב״ם ה׳ חגיגה פ״ב ה״ג. קנט) לשון הרמב״ם פ״א מה׳ חגיגה הלכה ב׳ ג׳ י״א.

(יא) ושמחת לפני ה' אלהיך נאמר כאן שמחה ונא' להלן (שם כז ז) שמחה מה שמחה האמורה להלן שלמים אף שמחה האמורה כאן שלמים(קלג): אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך חביב חביב קודם: ר' יוסי אומר שלש מצות נוהגות ברגל חגיגה ראיה שמחה: ראיה כולה לגבוה: חגיגה לפני הדבור ולאחר הדיבור: שמחה נוהגת באנשים ובנשים: הא מפני שיש בזו מה שאין בזו ויש בזו מה שאין בזו צריך לומר את כולן(קלג): והלוי אשר בשעריך והגר והיתום והאלמנה מה בני ביתך ארבעה אף בני ביתי ארבעה(קלד): בגרים הוא אומר (שם י יח) ואהב גר: ביתום ואלמנה הוא אומר (תהלים סח ו) אבי יתומים ודין אלמנות: בלוים הוא אומר (במדבר יח כ) אני חלקך ונחלתך: ד"א אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך מגיד שחובה על אדם להיות מביא על ידי בנו ועל ידי בתו ועל ידי עבדו ועל ידי שפחתו קני זבים קני זבות קני יולדות כדי להכשירן לאכול בזבחים(קלה):

(יב) וזכרת כי עבד היית במצרים ושמרת ועשית החקים האלה על מנת כן פדיתיך על מנת שתקבל עליך כל מה שפיקדתיך בשמחה(קלו):

(יג) חג הסכות תעשה לך תעשה ולא מן העשוי(קלז) פרט לסוכה שנעשית מאליה שהיא פסולה וכן החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה משום תעשה ולא מן העשוי שהרי לא עימר גדיש זה לצל(קלח): וכן תקרה שאין עליה מעזיבה פסולה עד שיפקפק או יטול מבנתים ויעשה במקומו סכך כשר משום תעשה ולא מן העשוי(קלט): וכן חבילי קש וחבילי עצים וחבילי זרדים אין מסככין בהן ואם התירן כשרות(קמ): באספך מגרנך ומיקבך שומע אני כיון שנכנס אחד מישראל יעשה את החג ת"ל (ויקרא כג לט) באספכם או עד שיכנסו כל ישראל אם לאו לא יעשה את החג ת"ל חג הסכות תעשה לך הא כיצד שתעשה את החג ברוב האסיף(קמא):

(יד) ושמחת בחגך אלו שלמי שמחה נאמר כאן שמחה ונאמר להלן (דברים כז ז) שמחה מה להלן שלמים אף כאן שלמים(קמב) (ונשים חייבות בשמחה זו(קמג)) ומצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' לפי כך יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדרים ונדבות ובמעשר בהמה והכהנים בחטאת ובאשם ובבכור ובחזה ושוק(קמד): ד"א ושמחת בחגך בכל מיני שמחה מיכן אמרו חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל במה משמחן ביין: ר' יהודה בן בתירה אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר (דברים כז ז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך עכשו אין שמחה אלא ביין שנאמר (תהלים קד טו) ויין ישמח לבב אנוש(קמה): ד"א ושמחת בחגך זו שמחת בית השואבה ולמה נקראת שמחת בית השואבה שמשם היו שואבין ברוח הקדש על שם (ע' ישעיה יב ג) ושאבתם בששון ממעיני הישועה מיכן אמרו החליל חמשה וששה (והחליל) [זה חליל] של בית השאובה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב(קמו): ד"א ושמחת בחגך מיכן אמרו אין נוהגין אבלות במועד(קמז):

אחר וע' רמב"ם פ"ב מה' חגיגה ה"ח. קלג) ספרי. קלד) ע' רש"י. קלה) ע' נגעים פ"ד מי"ג וגר"א שם גהה ספרי זוטא, ת"כ מצורע נגעים סוף פרשה ד' וירושלמי סוטה רפ"ב י"ז ע"ד. קלו) ע' רש"י. קלז) סוכה י"א: קלח) שם י"ב. קלט) שם ט"ו. קמ) שם י"ב. קמא) ת"כ אמור פרק ט"ו ה"ז. קמב) לעיל אות קל"ג. קמג) ע' קידושין ל"ד: ושם תוס' ד"ה אשה. קמד) לשון הרמב"ם ה' חגיגה פ"ב ה"י. קמה) פסחים ק"ט.

מלאכה אין לי אלא יום טוב אחרון ראשון מנין ת"ל (ויקרא כג ז) ביום הראשון מקרא [קדש יהיה לכם] כל מלאכת עבודה לא תעשו אין לי אלא יום טוב ראשון ואחרון שהן אסורין בעשיית מלאכה חולו של מועד מנין ת"ל ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי עצרת מה שביעי עצור אף ששי עצור או מה שביעי עצור בכל מלאכה אף ששי עצור בכל מלאכה ת"ל השביעי השביעי עצור בכל מלאכה אין הששי עצור בכל מלאכה אלא כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר קכג):

(ט) **שבעה שבועות תספור לך** למה נאמר לפי שהוא אומר (ויקרא כג טו) וספרתם לכם שומע אני בבית דין ספירת כל אחד ואחד מנין ת"ל תספר לך קכד): כתוב אחד אומר שבעה שבועות תספר לך וכתוב אחד אומר וספרתם לכם כיצד יתקיימו שני כתובים הללו וכשהוא אומר (שם כג טז) עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום נמצאת אומר רבוי אחר רבוי למעט דברי ר' ישמעאל קכה): ר' עקיבה אומר כתוב אחד אומר שבעה שבועות וכתוב אחד אומר וספרתם לכם כיצד יתקיימו שני כתובים הללו וכשהוא אומר תספרו חמשים יום ימים מסרתי לך לא מסרתי לך שבתות הא כיצד חל להיות מן הימים את מונה מן הימים חל להיות מן השבתות את מונה מן השבתות קכו): **מהחל חרמש בקמה תחל לספור** וכי מניין את למד על ספירת העומר קכז) אלא הרי זה בא ללמד ונמצא למד מה ספירה לעצמה אף קצירה לעצמה קכח) מה ספירה בלילה אף קצירה בלילה מה ספירה לקצירת העומר הכתוב מדבר אף קצירה לקצירת העומר הכתוב מדבר קכט): **בקמה תחל לספור** אל תקרא בקמה אלא בקומה מיכן שאין מברכין על ספירת העומר אלא מעומד קל): **תחל לספר** למה נאמר לפי שהוא אומר ועשית חג שבועות לה' שבועות לה' אין לי אלא בפני הבית שלא בפני הבית מנין ת"ל תחל לספר בין בפני הבית בין שלא בפני הבית קלא):

(י) **תחל ועשית חג שבועות** מן החולין אתה מביא אתה אומר מן החולין או מן המעשר ת"ל מסת נדבת ידך (ואם רצה להביא שלמי חגיגה ממעות מעשר שני המעורבות עם מעות חולין מביא והוא שיהיה שיעור אכילה ראשונה מן החולין ומנין שכן הוא נאמר [כאן] ברכה ונאמר להלן (דברים יד כד) ברכה מה ברכה אמורה להלן מן המעשר אף ברכה אמורה כאן [מן] המעשר) קלג):

קכג) הלשון מורכב מספרי כאן ומכילתא בא פ"ט. קכד) בספרי ובת"כ ובמנחות ס"ה. ד"ה וספרתם לכם שתהא ספירה לכל אחד ואחד ושם ס"ו. אמר תספר לך ספירה תלויה בבית דין וכן בתורת כהנים בהר פרשה ב' אמר וספרת לך בבית דין וצריך עיון. קכה) צ"ל לפרש דקשה לו לר' ישמעאל דכאן כתיב שבעה שבועות דמשמע דבאיזה יום בשבוע שירצה יתחיל השבוע ובפ' אמור כתיב שבע שבתות דמשמע דהשבוע יתחיל ביום א' ויסיים בשבת דהכי משמע לשון שבתות ואם כן צריך לרבות בספירה פעמים חמשים ואחד ופעמים חמשים ושתים כמו שאמר ר"י בר יהודה במנחות ס"ה: וכשהוא אומר תספרו חמשים יום דזה ג"כ מרבה בספירה יותר משבעה שבועות ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט דכל ספירות לא יהו אלא חמשים יום. קכו) וכמו שהשיב רבי יוחנן בן זכאי לצדוקים במנחות ס"ה: קכז) דקרא משמע דהספירה תלויה בקצירה ומה אנו למידין מהקצירה על הספירה. קכח) דהקצירה אינה ביחד עם ההבאה ע' ספרי ומנחות ס"ו. וגם היא מצוה בפני עצמה ודוחה שבת ע' מנחות ע"ב. קכט) קרא דמהחל חרמש בקמה מדבר בקצירת העומר וילפינן מהכא כמה דינים כגון אלו דמנחות ע"א. קל) הרא"ש סוף פסחים הביא זאת בשם ת"ל ועיי"ש הגהת רי"ב וע' בפסיקתא זוטרתא לך לך י"ז ובהערות רש"ב שם אות כ"ב. קלא) ע' לעיל אות ל"ג וע' ספרי. קלג) חגיגה ח'. ועיי"ש תוס' ד"ה ת"ל

יחיד לוקה: ד"א לא תוכל לזבוח את הפסח באחד אין יחיד עושה פסח אלא חבורה[קיב]: אשר ה' אלהיך נותן לך להוציא שבחוצה לארץ:

(ו) כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך יבחר בו על ידי נביא וכן הוא אומר (ע' שמואל ב' כד יח) עלה הקם מזבח לה' בגרן ארונה היבוסי[קיג]:
שם תזבח את הפסח שומע אני מבעוד יום ת"ל בערב או בערב שומע אני משחשך ת"ל מועד צאתך ממצרים הפסיק הענין אימתי יצאו ישראל ממצרים משש שעות ולמעלן וכן הוא אומר (ע' שמות יב מא) ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' ממצרים[קיד]:

(ז) ובשלת ואכלת משחשיכה ר' שמעון בן יוחאי אומר בא הכתוב לעשות ראשון אחרון ואחרון ראשון מועד צאתך לשחיטתו כבוא השמש לצלייתו בערב לאכילתו[קיד]: ד"א שם תזבח את הפסח בערב ר' אליעזר אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל עד מועד צאתך ממצרים אתה שורף: ר' יהושע אומר בערב אתה זובח כבוא השמש אתה אוכל עד מתי אתה אוכל והולך עד מועד צאתך ממצרים[קטו]: ובשלת ואכלת אין בשול אלא צלי שנאמר ובשלת ואכלת ואומר (דברי הימים ב' לה יג) ויבשלו את הפסח מיכן היה ר' יאשיה אומר הנודר מן המבושל אסור בצלי[קטז]: ופנית בבקר ר"ש בן יוחאי אומר למה נאמר עד שלא יאמר יש לי בדין הואיל וחג טעון חגיגה ופסח טעון חגיגה מה חג יש לו שמיני יכול אף הפסח יהא לו שמיני ת"ל ופנית בבקר והלכת לאהלך[קיז]: ופנית בבקר כל פונות שאתה פונה מן המקדש לא יהון אלא בבקר מלמד שטעון (לילה) [לינה] (מיכן אמרו המביא בכוריו למקדש וקרא והקריב שלמיו לא יצא באותו היום מירושלם לחזור למקומו אלא ילין שם ויחזור למחר לעירו שנאמר ופנית בבקר והלכת לאהלך)[קיט]: והלכת לאהלך כבר אתה מובטח שאהלך שלום שנאמר (איוב ה כד) וידעת כי שלום אהליך (שם ה כה) וידעת כי רב זרעך[קכ]:

(ח) ששת ימים תאכל מצות כתוב אחד אומר ששת ימים וכתוב אחד אומר שבעת ימים כיצד השביעי היה בכלל ויצא מן הכלל ללמד ולא ללמד על עצמו בלבד יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא מה השביעי רשות אף כולן רשות או מה השביעי רשות אף לילה הראשון רשות ת"ל (שמות יב יח) בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות קבעו הכתוב חובה: ד"א כתוב אחד אומר ששה וכתוב אחד אומר שבעה הא כיצד ששה מן החדש ושבעה מן הישן[קכא]:
וביום השביעי עצרת עצרו הכתוב מלצאת הרי שהעלה קדשיו מבית פגא לירושלם שומע אני יאכלם בירושלם ויחזור וילין בבית פגא ת"ל וביום השביעי עצרת עצרו הכתוב מלצאת ואין עצירה בכל מקום אלא כניסה שנאמר (ירמיה לו ה) אני עצור לא אוכל לצאת (ע' שם לט טו) ויהי דבר ה' אל ירמיהו בהיותו עצור אין לי אלא יום טוב האחרון עצור יום טוב הראשון מנין הרי אתה דן הואיל וזה קרוי מקרא קדש וזה מקרא קדש מה זה עצור אף זה יהא עצור[קכב]: לא תעשה מלאכה מגיד שהוא אסור בעשיית

קיב) ע' ספרי. קיג) לעיל אות ע"ו. קיד) ע' מכילתא בא ספ"ה ותראה שיש כאן ערבוב דברים. קטו) ספרי. קטז) מכילתא בא פ"ו. קיז) דל"ס מפרש אלו בבקר היינו בבקר אחר החג כמו שתירגם יונתן וכפי התוס' סוכה מ"ז. ד"ה לינה. קיט) רמב"ם ה' בכורים פ"ג הי"ד. קכ) פסחים ח': קכא) מכילתא בא פ"ח. קכב) ספרי במדבר פי' קנ"א.

לחלוט ואשישה יכול לא יצא אדם ידי חובתו אלא בפת הרדאה ת"ל מצות מצות ריבה ואפלו כמצתו של שלמה אם כן מה ת"ל לחם עני פרט לחלוט ואשישה[קג]: ד"א לחם עני לחם שעונין עליו דברים[קד]: ד"א לחם עני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה[קד]: ד"א לחם עני מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה אף כאן הוא מסיק ואשתו אופה[קד]: **כי בחפזון יצאת ממצרים** זה חפזון מצרים אתה אומר זה חפזון מצרים או אינו אלא חפזון ישראל וכשהוא אומר (שם יג לט) כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה הרי חפזון ישראל אמור הא מה ת"ל כי בחפזון יצאת ממצרים זה חפזון מצרים: ר' יהושע בן קרחה אומר זה חפזון ישראל: אבא חנן אומר משום ר' אליעזר זה חפזון שכינה אע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר (שיר השירים ה ב) קול דודי דופק (שם ב ט) הנה זה עומד אחר כתלנו יכול אף לעתיד לבוא כן ת"ל (ישעיה נב יב) כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון[קה]: **למען תזכור את יום צאתך ממצרים כל ימי חייך** ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות דברי בן זומא וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך להביא את ימות המשיח[קו]: ר' שמעון אומר כל ימי חייך ימים שאת עסוק בהן עם החיים הרי מי שמתו מוטל לפניו פטור מן המצות[קז]:

(ד) **ולא יראה לך שאור** למה נאמר לפי שהוא אומר (שמות יב יט) שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם אין לי אלא בל ימצא בל יראה מנין ת"ל ולא יראה לך שאר אין לי אלא בל יראה ובל ימצא לשאר לחמץ מנין ת"ל (שם יג ז) ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר הקיש שאר לחמץ וחמץ לשאר מה זה בל יראה אף זה בל יראה מה זה בל ימצא אף זה בל ימצא מה זה מחמשת המינים אף זה מחמשת המינים[קח]: **בכל גבולך** למה נאמר לפי שנאמר (שם יב יט) שאר לא ימצא בבתיכם שומע אני כשמועו ת"ל בכל גבולך בכל גבולך בכל רשותך אף כל שהוא ברשותך יצא חמיצו של ישראל שהוא ברשות נכרי אע"פ שהוא יכול לבערו אבל אינו ברשותו יצא חמיצו של נכרי שהוא ברשות ישראל וחמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו [אבל אינו יכול לבערו]: אתה אומר לכך בא או לא בא אלא ללמד שבגבולין שבעה ובבתים לעולם ת"ל ולא יראה לך שאר בכל גבולך שבעת ימים מה בגבולין שבעה אף בבתים שבעה[קט]: **ולא ילין מן הבשר אשר תזבח** בחגיגה הבאה עם הפסח הכתוב מדבר שתיאכל לשני ימים יכול ליום אחד כשהוא אומר לבקר לבקרו של שני אתה אומר בחגיגה הכתוב מדבר או בפסח עצמו וכשהוא אומר (שם לד כה) ולא ילין לבקר זבח חג הפסח הרי פסח עצמו אמור הא מה ת"ל ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב בחגיגת ארבעה עשר הכתוב מדבר[קי]:

(ה) **לא תוכל לזבוח את הפסח** ר' אליעזר אומר העבודה שהוא יכול אלא שאינו רשאי[קיא]: **באחד שעריך** הרי זו אזהרה לשוחט הפסח בבמת יחיד אפלו בשעת התר הבמות ולא היה קרב אלא בבמת צבור ואם הקריבו בבמת

פי' קמ"ו. קג) פסחים ל"ו. וע' מכילתא בא ספ"י. קג) ספרי. קד) פסחים קט"ו: קה) מכילתא בא פי"ז. קו) ספרי. קז) ירושלמי ר"פ מי שמתו הוא מימרא דר' בון. קח) מכילתא בא פ"י. קט) מכילתא שם בשינוי וכאן הוא כמו במכילתא פי"ז. קי) ע' ספרי ופסחים ע"א. ות"כ צו פרק י"ב ה"ז. קיא) וכן לקמן הוא קל"ד, וע' ספרי פי' ע"ג.

(שם יב מא) ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים מגיד שלא יצאו אלא ביום הא מה ת"ל הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה זכר לנסים שנעשו לך בלילה ר' נתן אומר בלילה נגאלו אבל לא יצאו אלא ביום נה):

(ב) **זבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר** צאן לפסח ובקר לחגיגה אתה אומר צאן לפסח ובקר לחגיגה או אחד זה ואחד זה לפסח ומה אני מקיים (שם יב ה) שה תמים זכר בן שנה בפסח מצרים אבל פסח דורות יבוא מזה ומזה ת"ל (שם) מן הכבשים ומן העזים תקחו שאין ת"ל תקחו אלא להביא פסח דורות שלא יבוא אלא מן הכבשים ומן העזים דברי ר' יאשיה: ר' עקיבה אומר כתוב אחד אומר זבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר וכתוב אחד אומר מן הכבשים ומן העזים תקחו כיצד יתקיימו שני כתובים הללו אמרת זו מדה בתורה שני כתובים זה כנגד זה סותרין זה על ידי זה ומתקיימין במקומן עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהן ת"ל (שם יב כא) משכו וקחו לכם צאן הצאן לפסח לא בקר לפסח: ר' ישמעאל אומר בחגיגה הבאה ביום ארבעה עשר עם הפסח הכתוב מדבר אתה אומר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא בפסח עצמו כשהוא אומר שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם הרי פסח עצמו אמור ומה ת"ל זבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר נו):

(ג) **לא תאכל עליו חמץ** למה נאמר לפי שהוא אומר (שם כג יח) לא תזבח על חמץ דם זבחי אין לי אלא בל תזבח בל תאכל מניין ת"ל לא תאכל עליו חמץ (הרי זו אזהרה לאוכל חמץ ביום ארבעה עשר משש שעות ולמעלה מגיד שהוא בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ כלומר על קרבן הפסח ושחיטת הפסח אחר חצות היא) נז): ד"א לא תאכל עליו חמץ עליו אי אתה אוכל חמץ על פסח שני אתה אוכל חמץ נח): ד"א לא תאכל עליו חמץ למה נאמר לפי שהוא אומר שבעת ימים תאכל עליו מצות אם אתה אומר עליו על גביו והלא כבר נאמר ולא ילין לבקר זבח חג הפסח נט) ומה ת"ל עליו אלא מופנה להקיש ולדון ממנו גזירה שוה נאמר כאן (שם כ כד) עליו ונאמר להלן עליו מה להלן בסמוך לו אף כאן בסמוך לו ס): **לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות** דברים הבאין לידי חמוץ אדם יוצא בהן ידי חובתו במצה איזה הוא דבר שהוא בא לידי מצה וחמץ אלו חמשת המינין ואלו הן החטים והשעורים והכוסמין ושבולת שועל והשיפון יצאו האורז והדוחן והפרגין והשומשמין והקטניות שאינן באין לידי מצה וחמץ אלא לידי סרחון סא): **לחם עני** מיכן אמרו אין לשין את העיסה ביום ראשון של פסח ביין ושמן ודבש וחלב ואין מקטפין בהן ואם לש ואכל לא יצא ידי חובתו משום שנאמר לחם עני ואין זה לחם עני סב): ד"א לחם עני פרס

נד) כתרגום אונקלוס. נה) עי' ספרי. נו) מכילתא בא פ"ד. נז) ספרי ופסחים כ"ח: ורמב"ם ה' חמץ ומצה פ"א ה"ח. נח) פסחים ל"ח. נט) וה"כ א"א לאכול ז' ימים מצות על גבי פסח אע"כ דעליו היינו סמוך לפסח. ס) דהיינו וזבחת עליו את שלמיך היינו בסמוך למזבח דאין שחיטה בראש המזבח כמכילתא יתרו בחדש פי"א. וז"ל המכילתא דר' שמעון בן יוחאי שם (מובא במדרש הגדול כתב יד): וזבחת עליו יכול שתהא זביחה בראשו של מזבח תלמוד לומר ועשית עולותיך הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך בשר ודם על מזבח ה' אלהיך ואין זביחה על מזבח ה' אלהיך אם כן למה נאמר עליו בסמוך לו כענין שנאמר ועליו מטה מנשה, ועיין מנחות נ"ו. סא) מכילתא בא פ"ח וספרי במדבר

פרשת המועדות.

דברים ט"ז א'.

טז (א) **שמור את חדש האביב** בשלשה מקומות מזכיר פרשת מועדות בתורת כהנים מפני סדרם בחומש הפקודים מפני הקרבן במשנה תורה מפני העבור ללמדך ששמע משה פרשת מועדות מסיני ואמרה לישראל וחזר ושנאה להן בשעת מיתה: ד"א אמר להן הלכות הפסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות החג בחג: מיכן אמרו משה הזהיר את ישראל להיות שונין בענין ודורשין בו מט): **שמור את חדש האביב** שמרו את הפסח שיהיה בזמן האביב מיכן שבית דין מצווין לעבר את השנה כדי שיהיו השנים שני חמה ויבואו כל המועדות בזמנן ואיזה הוא זמנן בפסח על האביב שנאמר שמור את חדש האביב בעצרת על הקציר ועל הבכורים שנאמר (שמות כג טז) וחג הקציר בכורי מעשיך ובחג על האסיף ועל התקופה שנאמר (שם לד כב) וחג האסיף תקופת השנה נ) אבל לא שמענו את מה יעבר וכשהוא אומר שמור את חדש האביב ועשית פסח שמור את הפסח לאביב ואביב לפסח שיבוא אביב בזמנו הא כיצד עבר את אדר שיבוא הפסח באביב: ר' נתן אומר שמור את חדש האביב חדש הסמוך לאביב את מעבר ואיזה זה אדר: והואיל וחדש מתעבר ושנה מתעברת מה חדש אחד משלשים בו אף שנה אחד משלשים בה ת"ל שמור את חדש האביב חדש את מעבר אין את מעבר אחד משלשים בה: או מה השנה אחד משנים עשר בה אף החדש אחד משנים עשר בו ת"ל (ויקרא כג ו) בחמשה עשר יום לחדש את מעבר אין את מעבר אחד משנים עשר בו: או אם ביחל אביב ובא תהא מונע חדש מן השנה ת"ל (שמות יג י) ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה מוסיף את אין את מונע נא): **שמור את חדש האביב ועשית פסח** מה פסח אין את עושה אלא בבית הבחירה אף עיבורין לא תהא מעבר אלא בבית הבחירה נב): **ועשית פסח לה' אלהיך** אין לי אלא בפני הבית שלא בפני הבית מנין ת"ל כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה בין בפני הבית בין שלא בפני הבית נג): **הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה** זכר לנסים שנעשו לך בלילה נד) אתה אומר זכר לנסים שנעשו לך בלילה או לא בא ללמד אלא שיצאו בלילה וכשהוא אומר

מט) ספרי בשינוי גירסאות ויש להעיר על הגירסא „מפני העבור" שהיא נכונה ולא כמ"ש בספרי „מפני הלבור", וכבר הגהתי כן לפנים בטעמי ונימוקי במ"ע „מאגאזין פיר דיא וויססענשאפט דעס יודענטהומס" 1876 צד 139 ואח"ז נודע לי שגם הרב ר' דוד פארדו בפירושו לספרי הגיה כן. נ) סנהדרין י"א: נא) מכילתא בא פי"ב ועל דבר הגירסא אם ביחל אביב ובא עיין מכילתא עם פירוש שבות יהודה מוצאה בסולאת ראמ"ם דף ק"ו. נב) במכילתא שם אמר ר' יאשיה שאין מעברין אלא בבית דין הגדול שבירושלים ובבית הבחירה דכאן היינו בלשכת הגזית, ואין כן בסנהדרין י"א: נג) שכשם שבשעת יציאת מצרים לא היה בית כן תעשה פסח אפילו שלא בפני הבית, ואולי כונתו על הבמה או על עשיית המועד של פסח (ע' לקמן אות קל"א), אמנם עי' גם עדיות פ"ח מ"ו.

בו הכתוב הוייה אחרת שיהא נאכל לשני ימים ולילה אחד: ד"א שאין ת"ל לך יהיה להביא את בכור בעל מום שיהא מתנה לכהן שלא שמענו מן התודה(עו):

(כא) וכי יהיה בו מום כלל [פסח] או עור פרט כל מום רע חזר וכלל מה פרט מפורש מומין קבועין בנלוי הרי הוא נשחט עליהן אף הכלל מומין קבועין בגלוי הרי הוא נשחט עליהן(עז) ומנין לעשות העוברין כקבועין בכל תזבח הרי אתה דן נאמר כאן רע ונאמר להלן (דברים יז א) רע מה להלן עשה את העוברין כקבוע אף כאן נעשה את העוברין כקבוע(עח):

(כב) בשעריך תאכלנו מפתח ירושלים ולחוץ הכתוב מדבר(עט): הטמא והטהור שומע אני הטמא בפני עצמו והטהור בפני עצמו ת"ל יחדו בקערה אחת(פ): (מאכילו אפלו לנוי מפני שהוא חולין והרי הוא נכסי כהן:)(פא) כצבי וכאיל למה נאמר לפי שאמרה תורה זבח בכור תם בפנים ובעל מום בחוץ מה בפנים חלק בין קדשי קדשים לקדשים קלים אף בחוץ נחלוק בין קדשי קדשים לקדשים קלים ת"ל כצבי וכאיל מה צבי ואיל לא חלק בין זה לזה אף כן לא נחלוק בין פסולי קדשי קדשים לפסולי קדשים קלים(פב) או מה צבי ואיל דמם טעון כסוי אף בכור בעל מום יהא דמו טעון כסוי ת"ל רק את דמו לא תאכל על הארץ תשפכנו כמים:

(כג) רק את דמו לא תאכל מותר את ליהנות בו(פג): רק את דמו לא תאכל שתייה בכלל אכילה: רק זו התריית עדים(פד): רק ליתן שיעור כזית שאמרה תורה(פה): על הארץ לא על העוקה ולא על הגומה ובימים ונהרות אלא נכנס לתוך ביתו ושוחט חוץ לגומה והדם שותת ויורד לגומה שמא יטנף את כל הבית ובשוק לא יעשה כך שלא יחקה את המינים(פו): תשפכנו אין שפיכה אלא מן הצואר ר' אליעזר בן יעקב אומר תשפכנו כמים מה המים מכשירין את הזרעים כך דם שחיטה יכשיר את הזרעים(פז) או דם נחירה ודם עיקור קילוח הקז הטחול השליל התמצית הכבר הלב המיתה במשמע ת"ל תשפכנו כמים מי שנשפך כמים הוא שמכשיר יצאו אלו שאינן מכשירין(פח):

ס' י' י"א. עו) כל המאמר הזה בספרי במדבר פי' קי"ח עיי"ם ותמלא מה שלריך להגיה ולהוסיף כאן. עז) בכורות ל"ז. וע' ספרי. עח) דלקמן רים פ' שופטים ילפינן מכל דבר רע לרבות בעל מום עובר ע' רמב"ם הלכות איסורי מזבח פ"א הלכה ה' ובכסף משנה שם ועיין ספרי דמרבה לבעל גרב וילפת מקרא דכל מום רע. עט) עיין לעיל אות ע"ד. פ) ע' ספרי לעיל פי' ע"א. פא) רמב"ם הלכות בכורות פ"א הלכה ג'. פב) כשיטת ר' שמעון בספרי לעיל פי' ע"א. פג) ע' חולין ל"ה: וכהם שלריך קרא לדם פסולי המוקדשין כן לריך קרא לבכור בעל מום. פד) היינו לחייב מלקות דים מלקות בחייבי כריתות כלקמן אות רכ"ג, וע' סנהדרין מ"א. דיליף התראה מקראי אחריני. פה) ואף דמרבינן מכל חלב לאסור חלי שיעור (יומא ע"ד.) מ"מ למלקות לריך כזית. פו) בספרי לעיל סוף פי' ע"א וחולין מ"א. פז) ספרי שם וחולין ל"ה: פח) ע' כריתות כ"ב., פסחים ט"ז:, חולין פ"ד:, מכשירין פ"ו.

אין הבכור עושה תמורה: **תקדיש לה' אלהיך לא תעבד ולא תגז** להביא שאר כל הקדשים שיהא עובר עליהן משום בל תעבד ובל תגז והדין נותן מה אם הבכור שדמיו חולין הרי הוא עובר עליו משום בל תעבד ובל תגז שאר כל הקדשים שאין דמיהן חולין דין הוא שיהא עובר עליהן משום בל תעבד ובל תגז לא אם אמרת בבכור שקדושתו מרחם לפי כך הרי הוא עובר עליו משום בל תעבד ובל תגז תאמר בשאר כל הקדשים שאין קדושתן מרחם לפי כך אינו עובר עליהן משום בל תעבד ובל תגז ת"ל תקדיש לא תעבד ולא תגז(עא): **לא תעבד בבכור שורך ולא תגז בכור צאנך** אין לי אלא בכור שור שהוא בל תעבד ובכור צאן שהוא בל תגז ומנין לבכור צאן שהוא בל תעבד ובכור שור שהוא בל תגז ת"ל לא תעבד בבכור ולא תגז בכור(עב): **לא תעבד בבכור שורך ולא תגז בכור צאנך** בין תמימין בין בעלי מומין(עג) אתה אומר בין תמימין בין בעלי מומין או תמימין ולא בעלי מומין שאין כל הענין מדבר אלא בתמימין ת"ל לפני ה' אלהיך תאכלנו ואומר וכי יהיה בו מום פסח או עור [וגו'] מכלל זביחה יצא לא יצא מכלל גיזה ועבודה:

לפני ה' אלהיך תאכלנו מפתח ירושלם ולפנים הכתוב מדבר(עד):

(כ) (**לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה** מיכן אמרו הבכור נאכל בתוך שנתו בין תמים בין בעל מום שנאמר לפני ה' אלהיך תאכלנו וכי יהיה בו מום פסח או עור בשעריך תאכלנו ומאימתי מונה לו אם תם הוא מונה לו מיום שמיני שהוא ראוי להקרבה ואם בעל מום נולד מונה לו מיום שנולד והוא שכלו לו חדשיו שהרי נראה לאכילה ביום לדתו אבל אם לא ידע בודאי שכלו לו חדשיו מונה לו מיום שמיני ובזמן הזה מניחו עד שיפול בו מום ויאכל עד שלא נראה להראותו לחכם רשאי לקיימו שתים שלש שנים ומשנראה להראותו לחכם אם נולד בו מום בתוך שנתו רשאי לקיימו כל שנים עשר חדש נולד אחר שנתו מקיימו שלשים יום:)(עה) **תאכלנו** לשני ימים ולילה אחד זו היא שנשאלה לפני חכמים בכרם ביבנה לכמה הבכור נאכל דרש ר' טרפון לשני ימים ולילה אחד אמרו לו רבי למדינו אמר להן הואיל ושלמים קדשים קלים והבכור קדשים קלים מה שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד כך הבכור יהא נאכל לשני ימים ולילה אחד: היה ר' יוסי הגלילי שבא תחלה לשמש חכמים אמרו לו רבינו למדינו אמר להן הואיל וחטאת מתנה לכהן והבכור מתנה לכהן מה חטאת נאכלת ליום ולילו כך הבכור נאכל ליום ולילו קפץ ר' עקיבה אמר לו בני כך אני דורש (במדבר יח יח) ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין בא הכתוב להקיש את הבכור לחזה התנופה ולשוק הימין של שלמים מה חזה התנופה ושוק הימין של שלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד כך הבכור נאכל לשני ימים ולילה אחד אמר לו רבי את מקישו לחזה התנופה ולשוק הימין של שלמים ואני מקישו לחזה התנופה ולשוק הימין של תודה מה התודה נאכלת ליום ולילו כך הבכור נאכל ליום ולילו אמר לו בני כך אני דורש ובשרם יהיה לך כחזה התנופה וכשוק הימין לך יהיה שאין ת"ל לך יהיה אלא ריבה

דתחלת המאמר וכן הסיום הזכר שעשה תמורה לומד את הדין מקרא דכאן הזכר מקדים. ובאמצע דורש מקרא דוהיה הוא ותמורתו כנ"ל, ואולי חסר קצת דר' יוחנן בן נורי היה משיב על המקרא דוהיה ור"ע דרש ליה מקרא דהזכר וצ"ע. עא) ספרי בשינוי לשון. עב) בכורות כ"ח. וספרי ושם דן גם מדינא. עג) ספרי ויליף לה מדינא וע' בכורות י"ד. עד) לעיל אות ל"ו וע' ספרי במדבר פי' ק"ח. עה) לשון הרמב"ם פ"א מה' בכורות הלכה

פרשת הבכור.

דברים ט״ו י״ט.

טו (יט) **כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר** זו אחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן כלל שצריך לפרטו ופרט שצריך לכללו (שמות יג ב) קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל כלל אחד זכרים ואחד נקבות במשמע כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר פרט יצאו נקבות במשמע אני אקרא את הכלל ומה ת״ל פרט שאם קורא אני את הכלל אבל לא את הפרט שומע אני כל שיולד ראשון בין זכר בין נקבה יהא בכור ת״ל כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר זכרים אבל לא נקבות אני אקרא את הפרט ומה ת״ל כלל שאם קורא אני את הפרט ולא אקרא את הכלל ושומע אני כל זכר שיולד בין שהוא פותח רחם ובין שאינו פותח רחם ת״ל קדש לי כל בכור פטר כל רחם הא עד שיהא זכר ופותח רחם לקיים מה שנאמר (שם לד יט) כל פטר רחם לי וכל מקנך תזכר[סה]: **אשר יולד בבקרך ובצאנך** להוציא את הלוקח עובר בהמתו של גוי: משמע מוציא הלוקח עובר בהמתו של גוי ומביא את המוכר עובר בהמתו לגוי ת״ל להלן (שמות יג יב) וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך פרט למוכר עובר בהמתו לגוי[סו]: **הזכר תקדיש לה׳ אלהיך** מצוה להקדישו ויאמר הרי זה קדוש[סז]: **תקדיש לה׳ אלהיך** הקדישו כדי שתקבל שכר: יכול אם הקדשתו הרי הוא מוקדש ואם לאו אינו מוקדש ת״ל (ש יג ב) לי הוא מכל מקום: הא מה אני מקיים תקדיש כדי שתקבל שכר: כיוצא בדבר אתה אומר (ויקרא ו ה) ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר והלא כבר נאמר (ישעיה מ טז) ולבנון אין די בער אלא כדי שתקבל שכר: כיוצא בדבר אתה אומר (במדבר כח ד) את הכבש אחד תעשה בבקר והלא כבר נאמר (ישעיה מ טז) וחיתו אין די עולה אלא לקבל שכר: כיוצא בו (שמות כה ח) ועשו לי מקדש והלא כבר נאמר (ירמיה כג כד) את השמים ואת הארץ אני מלא נאם ה׳ אלא כדי לקבל שכר[סח]: ומנין שאפלו כהנים ולויים יהוא חייבין בבכור בהמה טהורה ת״ל כל הבכור תקדיש לה׳ אלהיך[סט]: **הזכר תקדיש לה׳ אלהיך** מיכן היה ר׳ עקיבה אומר הבכור אינו עושה תמורה אצל הכהן והדין נותן מה אם חטאת שהיא קדשי קדשים אינה עושה תמורה אצל הכהן הבכור שהוא קדשים קלים אינו דין שלא יעשה תמורה אצל הכהן אמר לו ר׳ יוחנן בן נורי לא אם אמרת בחטאת שלא זכו בבשרה אלא אחר הקדש עזרה תאמר בבכור שזכין בו מיד אמר לו ר׳ עקיבה יוחנן הישבת על הדין מה אתה משיב על המקרא (ויקרא כז לג) והיה הוא ותמורתו יהיה קדש[ע] הזכר עושה תמורה

סה) מלה במלה במכילתא בא ריש פט״ז. סו) מכילתא בא פי״ח. סז) חיר ד׳: עיין רש״י ופסיקתא זוטרתא. סח) כל המאמר במכילתא בא פי ט״ז. סט) משנה ריש פ״ב דבכורות ועיין רמב״ם הלכות בכורות פ״א ה״ז. ע) ת״כ בחקתי פרק ט׳ הלכה י״א וכאן נשתנה קצת, גם הלשון והדין נותן לשון מכילתא היא. והלשון מיכן היה ר״ע אומר

לחולין חותל תמרים יצא התותל לחולין קופה של תמרים אם דרוסות יצאו הקופות לחולין ואם אינן דרוסות לא יצאו הקופות לחולין):

(כז) והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו מגיד שאת נותן לו ממעשר שני ומשמחהו עמך בירושלם: כי אין לו חלק ונחלה עמך להגיד מה גרם נג):

ד״א כי אין לו חלק ונחלה עמך ממה שיש לך ואין לו תן לו יצא הפקר שידך וידו שוין בו נד) מיכן אמרו ההפקר פטור מן התרומה ומן המעשרות:

(כח) מקצה שלש שנים למה נאמר לפי שהוא אומר (דברים יד כג) ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך שומע אני אף מעשר עני במשמע ת״ל מקצה שלש שנים תוציא והנחת בשעריך בא הכתוב ללמד על מעשר עני שהוא נאכל בגבולין: מקצה שלש שנים ר׳ עקיבה אומר במעשר עני הכתוב מדבר אתה אומר במעשר עני הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא במעשר שני ת״ל ובא הלוי בחלקו והגר והיתום והאלמנה בחלקן נה) הא במעשר עני הכתוב מדבר (נמצאת אומר נו) בשנה שלישית מן השבוע ובשנה ששית אחר שמפריש מעשר ראשון מפריש מעשר אחר ונותנו לעניים והוא נקרא מעשר עני שנאמר מקצה שלש שנים מקצה כל שלש שנים אתה מוציא מעשר זה ואין בשתי שנים אלו מעשר שני אלא מעשר עני בלבד:) והנחת בשעריך אם אין שם עני מניחו באוצר נז): ד״א והנחת בשעריך לימד שאינו טעון הבאת מקום: ד״א והנחת בשעריך שיתחלק על פי בית דין נח):

(כט) ובא הלוי בחלקו: והגר והיתום והאלמנה בחלקן נט): אשר בשעריך ואכלו לימד שאין מוציאין אותו מהארץ לחוצה לארץ ס): ד״א אשר בשעריך ואכלו ושבעו שיכול לא יהא נאכל אלא בפני הבית כמעשר שני ת״ל אשר בשעריך ואכלו ושבעו בין בפני הבית בין שלא בפני הבית: ואכלו ושבעו תן להם כדי שבען סא) (מיכן אמרו אין פוחתין לעניים בגורן מחצי קב חטים וקב שעורים וקב וחצי כוסמין קב גרוגרות מנה דבילה חצי לוג יין רביעית שמן רובע הקב אורז ליטרא ירק חרובין שלשה קבין עשרה אינהין חמשה אפרסקין רמונים שתים ואתרוג אחד ושאר כל הפירות כדי שימכרם ויקח בדמיהן מזון שתי סעודות: היה לו דבר מועט והעניים מרובין ואין בו ליתן לכל אחד ואחד כשיעור מניח לפניהן והן מחלקין ביניהן ומעשר עני המתחלק בגרן אין בו טובת הנאה לבעלים אלא העניים באין ונוטלין אותו בעל כרחן אבל המתחלק בבית יש בו טובת הנייה לבעלים ונותנו לכל עני שירצה סב): יכול אף מעשר עני המתחלק בתוך הבית יהא חייב ליתן לעניים כל אחד כדי שבעו ת״ל בשעריך ואכלו ושבעו בשדה אתה מצווה ליתן להן כדי שבען שהרי אינו מוצא שם ליקח אבל בבית אין אתה מצווה ליתן להן כדי שבען אלא נותנו להן אפילו כזית לכל אחד ואחד:) סג) למען יברכך ה׳ אלהיך בכל מעשה ידך אשר תעשה אבא חנון אומר משום רבי אליעזר כל מקום שהכתוב עונש הפסד וחסרון כיס הרי הוא קובע ברכה סד) שנאמר למען יברכך ה׳ אלהיך:

עד סוף המאמר לקוח הכל מהרמב״ם ה׳ מ״ע פ״ט ה״א עד ה״ד. נג) ספרי. נד) ירושלמי ריש מעשרות. נה) לקמן אות כ״ט. נו) מכאן עד סוף המאמר לקוח מהרמב״ם ה׳ מתנות עניים פ״ו ה״ד. נז) ספרי. נח) דריש בשעריך לשון בית דין. נט) ספרי ולעיל אות כ״ה. ס) ספרי. סא) שם. סב) הכל ברמב״ם הל״ע פ״ו ה״ח וש׳. סג) רמב״ם שם הי״ג. סד) עי׳ ספרי סוף פי׳ קכ״ג.

לפרות ת"ל כי לא תוכל שאתו לא אמרתי אלא מפני רוב משאו: **כי יברכך ה' אלהיך** למה נאמר לפי שהוא אומר כי לא תוכל שאתו אין לי אלא עני עשיר מניין ת"ל כי יברכך ה' אלהיך(מג): ד"א כי יברכך ה' אלהיך למה נאמר לפי שהוא אומר (דברים כו יד) לא אכלתי באוני ממנו [וגו'] אין לי אלא טמא(מג) טהור מניין ת"ל כי יברכך ה' אלהיך: ד"א כי יברכך ה' אלהיך לברכה ניתן לא למחירה(מד): ד"א כי יברכך ה' והרי הדברים קל וחומר מה אם כשאדם מיקל ממשאו הרי הוא מקבל ברכה קל וחומר המצער עצמו על כל המצות: ד"א כי יברכך ה' והרי הדברים קל וחומר אם כשאדם אוכל ושותה ושמח הרי הוא מתברך נדרים ונדבות שאדם מביא לבית הבחירה על אחת כמה וכמה שמקבל עליהן ברכות:

(כה) **ונתת בכסף** אין נפדה אלא בכסף(מה): **וצרת הכסף** דבר שדרכו להיצרר דברי ר' ישמעאל ר' עקיבה אומר דבר שיש עליו צורה ואיזה זה מטבע פרט לאסימון שאין עליו צורה(מה): **בידך** שלא יחלל על מעות שאינו ברשותו(מה) ואם חלל לא קנה מעשר(מה): **והלכת אל המקום** זו שילה(מה): **אשר יבחר ה' אלהיך בו** זה בית עולמים(מה): ד"א אשר יבחר ה' אלהיך בו על ידי נביא וכן הוא אומר (ע' שמואל ב' כד יח) עלה הקם מזבח לה'(מו):

(כו) **ונתת הכסף** עד שיהיה אותו המטבע ראוי להוצאה פרט למטבע שאינו יוצא באותו זמן ובאותו מקום(מז): **בכל אשר תאוה נפשך** הרי זה כלל: **בבקר ובצאן וביין ובשכר** הרי זה פרט: **ובכל אשר תשאלך נפשך** הרי זה כלל: כלל ופרט וכלל [אי] אתה דן אלא כעין הפרט: מה הפרט מפורש דבר שהוא ולד ולדות הארץ אף אין אלא דבר שהוא ולד ולדות הארץ(מח) (מיכן אמרו(מט) אין לוקחין בכסף מעשר מים ומלח כמהין ופטריות לפי שאינן גדולי קרקע ולא פירות מחוברין לקרקע ולא פירות שאינן יכולין להגיע לירושלם לפי שאינן דומין לבקר וצאן: הדבש והחלב והביצים הרי הן כבקר וצאן שאע"פ שאינן גדולי קרקע הרי הן גדולי גדוליה): יכול שאני מרבה הקושט והחומס וראשי בשמים והחלתית וחלות חריע והפלפלין(נ) ת"ל בבקר ובצאן וביין ובשכר מה אלו לאכילת גופן [אף כל לאכילת גופן] יצאו אלו שאינן לאכילת גופן אלא לטעם או ריח שבהן: אני אקרא לבקר ומה ת"ל בצאן. ביין ומה ת"ל בשכר אלא מה בקר וצאן מיוחדין שאי אפשר להיקנות אלא ע"י עורן יצא עורן לחולין אף כל שאי אפשר לו להקנות אלא על ידי עורו יצא עורו לחולין(נא) (מיכן אמרו(נב) לקח בהמה לזבחי שלמים וחיה לבשר תאוה ממי שאינו תגר יצא העור לחולין כדי יין סתומות מקום שדרכן להימכר סתומות ממי שאינו תגר יצא הקנקן לחולין לקחן פתוחות או סתומות מקום שדרכן [להימכר] פתוחות או שלקח מן התגר לא יצא הקנקן לחולין סלי תאנים וסלי ענבים עם הכלי לא יצא דמי הכלי לחולין אגוזים ושקדים וכיוצא בהן יצאו קליפיהן

פי' כ"ס. מא) מימרא דר' אליעזר ב"ע כ"ג. ונראה דאיתו מכילתא. מב) ספרי. מג) דאיתו יכול לאוכלו בירושלים, ע' לעיל אות מ"א. מד) כמו למכירה אין נותנין אותו בעד מחיר, ע' משנה ריש מעשר שני. מה) ספרי ותוספתא מ"ש פ"א ו'. מו) ספרי לעיל פי' ס"ב. מז) מ"ש פ"א מ"ב וע' רמב"ם ה' מ"ש פ"ד ה"י. מח) כל' ישמעאל בירושלמי פ"ק דמ"ש כ"ב ע"ד, ובספרי הובא כל' עקיבה. מט) אין לוקחין וכו' עד הרי הן גדולי גדולים הוא לקוח מהרמב"ם הי' מ"ש פ"ז ה"ד וס'. נ) עוקצין פ"ג מ"ט. נא) ע' עירובין כ"ז: נב) מכאן

מינו: ומנין שלא יעשרו מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש ת״ל והרמותם ממנו שלא יעשרו מן התלוש על המחובר ולא מן המחובר על התלוש: ומנין שלא יעשרו מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש ת״ל והרמתם ממנו שלא יעשרו מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש(לג): ומנין שלא יעשרו מן פירות הארץ על פירות חוצה לארץ ולא מפירות חוצה לארץ על פירות הארץ ת״ל (ויקרא כז ל) וכל מעשר הארץ מזרע הארץ שלא יעשרו מפירות הארץ על פירות חוץ לארץ ולא מפירות חוץ לארץ על פירות הארץ:

(כג) **ואכלת לפני ה׳ אלהיך** מעשר שני ניתן לאבילה ולשתייה ולסיכה(לד): לאבילה ולשתייה מניין שנ׳ ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך: ולסיכה מניין ת״ל (דברים כו יד) ולא נתתי ממנו למת אם להביא לו ארון ותכריכין דבר שאסור לחי הוא לחי אסור למת לא כל שכן אלא איזה הוא דבר שמותר לחי ואסור למת זו סיכה(לה): **במקום אשר יבחר לשכן שמו** מפתח ירושלם ולפנים(לו): **מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך** למה נאמר לפי שהוא אומר בבכור (שם טו כ) לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה שומע אני אם עבר זמנו יהא אסור באכילה ת״ל ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך מה מעשר נאכל משנה לחברתה אף הבכור נאכל משנה לחברתה(לז): או מה מעשר אינו נוהג אלא בארץ אף כל הבכור לא ינהוג אלא בארץ ת״ל (שמות יג ב) קדש לי כל בכור בין בארץ בין בחוצה לארץ: חזקיה בן אטינוס העלה בכורות מבבל ולא קיבלו ממנו אע״פ שהיה אדם של צורה שלא יקבע הדבר חובה(לח): **למען תלמד ליראה את ה׳** מגיד שהמעשרות מביאין את האדם לידי יראת חטא ר׳ אליעזר אומר נדרים ונדבות שאדם מביא לבית הבחירה לבו מגרבו לתלמוד תורה: ר׳ ישמעאל אומר מעשר שני שאדם מביא לבית הבחירה נכנס ללשכת הגזית ורואה חכמים ותלמידיהן יושבין ועוסקין בתלמוד תורה לבו מגרבו לתלמוד תורה: ד״א למען תלמד להוציא חרש שוטה וקטן(לט): **כל הימים** בין בארץ בין בחוץ לארץ(מ) להביאם לתלמוד תורה יכול אין אדם מתחייב בתלמוד תורה אלא משום הבאת מעשר ת״ל ליראה לא משום הבאת מעשר:

(כד) **וכי ירבה ממך הדרך** בא הכתוב ללמדך על מעשר שני להקל עליו שיהא נפדה ונאכל בגבולין: **כי ירחק ממך המקום** ברחוק מקום הוא נפדה אינו נפדה במקום אלא אם כן נטמא שנ׳ כי לא תוכל שאתו(מא): **כי לא תוכל שאתו** למה נאמר לפי שהוא אומר ונתת בכסף רשות אתה אומר רשות או אינו אלא חובה ת״ל כי לא תוכל שאתו רשות לא חובה: ר׳ נתן אומר שומע אני מצוה

במדבר פי׳ ק״כ. לג) תימא דבכור דרש לה מהיצא השדה שנה שנה ואפשר דבעי תרי קראי חדא דאין תורמין וחדא דאם תרם אין תרומתו תרומה. לד) משנה רפ״ב דמ״ש. לה) בירושלמי רפ״ב דמ״ש קאמר לה ר׳ ליעזר בשם ר׳ סימאי ור׳ סימאי הוא תנא דספרי דברים פי׳ ש״ו השייך למכילתא. לו) וכן איתא לקמן בפי׳ הבכור אות ע״ד. לז) ספרי כאן בשם אחרים. לח) משמע דמלך הדין היו יכולין לקבל הימנו והיינו כר׳ ישמעאל אמנם בתורה כ״א. איתא דמתני׳ דסוף חלה אתיא כר׳ עקיבא ומלך הדין לא קיבלו ממנו. ומסדר מכילתין דסבר כר׳ ישמעאל רצה לאוקמי מעשה דבן אטינוס אפילו לר׳ ישמעאל. גם נראה שהמעשה אינו לקוח מהמשנה כי שם ליתא בשם חזקיה בן אטינוס. לט) דאין מעשרין כשם שאין תורמין תרומה כדאיתא במשנה ריש תרומות. מ) וכן איתא בפסיקתא זוטרתא וע׳ ספרי לעיל

אותו בכל מקום[טו] אתם וביתכם מגיד שמעשר ראשון נאכל בכל מקום: **עשר תעשר** הרי זה חובה[טז]: ר' יונתן אומר עשר תעשר כלל את כל תבואת זרעך פרט מה הפרט מפורש[יז] דבר שהוא אוכל ונשמר וגדוליו מן הארץ ומתקיים במוכנס[יח] אף כל דבר שהוא אוכל ונשמר וגידוליו מן הארץ ומתקיים במוכנס להוציא את הלחים: איסי בן עקביה אומר עשר תעשר כלל את כל תבואת זרעך פרט אין לי אלא תבואה אילנות מנין ת"ל היצא השדה שנה שנה אבל ירקות מדברי סופרים[כ]: **עשר תעשר** להביא פירות גוים[כא] או יכול אפילו מחוצה לארץ ת"ל (ויקרא כז ל) וכל מעשר הארץ בא הכתוב ותלה כל המעשרות בארץ[כב]: **עשר תעשר** [ואכלת] להוציא את הטמא[כג] יכול אם עישר לא יהא מעושר ת"ל (דברים כו יד) לא אכלתי באוני ממנו מכלל אכילה יצא לא יצא מכלל מעשר: (**עשר תעשר ואכלת** אינו חייב אלא הגומר תבואתו לאכלה אבל הגומר למוכרה פטור מן התורי וחייב מדבריהם):[כד] (**תבואת זרעך** יצא הלוקח שהוא פטור וחייב מדבריהם[כה]): ד"א תבואת זרעך אינה חיבת במעשר עד שתיעשה תבואה ולהלן הוא אומר (ויקרא כז ל) מזרע הארץ מפרי העץ עד שיעשה פרי וזו היא עונת המעשרות והיא כשיגיעו הפירות להזרע ולהצמח הכל לפי מה שהוא הפרי וקודם זמן זה מותר לאכול מהן כל מה שירצה ובכל דרך שירצה):[כו] **היוצא השדה** לפטור את האוכל מן השדה עראי[כז] ר' נתן אומר להביא את הנטוע בעציץ נקוב[כח] רבי אומר היצא השדה היכול לצמוח בשדה ואיזה זה משהביאה שליש[כט]: ד"א היצא השדה פרט לאילן שנטעו בתוך הבית שיהא פטור מן המעשרות[ל]: אני אקרא עשר תעשר שנה שנה ומה ת"ל היצא השדה שאם קורא אני עשר תעשר שנה שנה שומע אני אחד חדש ואחד ישן במשמע ת"ל היצא השדה החדש לא הישן שהיה בדין מה אם כבשים ועזים שהם כלאים זה בזה הרי הן מתעשרין מזה על זה החדש והישן שאינן כלאים זה בזה אינו דין שיתעשרו מזה על זה ת"ל היצא השדה החדש לא הישן[לא]: ומנין שלא יעשרו ממין על שאינו מינו אמרת קל וחומר מה אם חדש וישן שאינן כלאים זה בזה אינן מתעשרין מזה על זה שני מינין שהן כלאים זה בזה אינו דין שלא יתעשרו מזה על זה הרי עזים ורחלים יוכיחו שהן כלאים זה עם זה והן מתעשרין זה על זה אף אתה אל תתמה על שני מינין שאע"פ שהן כלאים זה עם זה יתעשרו זה על זה ת"ל (במדבר יח כו) והרמותם ממנו[לב] שלא יעשרו ממין על שאינו

מעשר שאסור לזרים. טז) ע' ספרי זוטא בילקוט שם. יז) לא מצוה בלבד אלא חובה שאם לא נתן מעשר שני הפירות אסורים משום טבל. יח) נ"ל דר' יונתן סובר דהיוצא השדה חזר וכלל. יט) במשנה ריש מעשרות ליתא האי לד דמתקיים במוכנם ועיין ספרי. כ) ירושלמי ריש מעשרות אבל בספרי ובת"כ סוף בחקותי דרש גם מעשר ירק מקרא וכתבו המפרשים דהוא רק אסמכתא. כא) עי' רמב"ם ה' תרומות פ"א ה"י. כב) בקידושין ל"ז. ובספרי ריש ראה (פי' כ"ם) יליף מע"ז דכל מצוה התלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ונ"ל דהאי תנא דמכילתא פליג על הספרי וצריך קרא מיוחד בכל מילתא. כג) דאסור באכילה, יבמות ע"ג: וע"כ אסור להפריש מן הטמא על הטהור ואסור להפריש בטומאה כדאיתא (במשנה מ"ש פ"ה מי"ב) ולא בערתי ממנו בטמא הא אם הפרישו בטומאה איננו יכול להתודות. ועיי"ש במפרשים. כד) ב"מ פ"ח: וכאן הוא כלשון הרמב"ם, ונראה דהוא מגופו „מדרש הגדול". כה) שם. כו) גם זה כלשון הרמב"ם פ"ב מה' מעשר ה"ג, ונראה לענין שזה הדרש הוא מגוף מדרש הגדול בעצמו. כז) ע' ב"מ פ"ח. כח) עי' משנה דמאי פ"ה מ"י. כט) עי' ירושלמי מעשרות פ"א דף מ"ט ע"א. ל) בירושלמי ערלה פ"א דף ס"א ע"א קאמר לה ר' יוחנן בשם ר' ינאי ואפשר דהיא מכילתא. לא) ע' בכורות כ"ג: לב) ספרי

הרי הוא אומר (שמות כה יז) ועשית כפרת זהב טהור יבוא זהבה של כפרת ויכפר על זהבו של עגל: ר' יהודה אומר הרי הוא אומר במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תפל ולבן וחצרות ודי זהב אלו עשרה נסיונות שניסו אבותינו את המקום במדבר ואלו הן שנים בים שנים במים שנים במן שנים בשליו אחד בעגל אחד במדבר פארן במרגלים א"ל ר' יוסי בן דורמסקית יודה (בי רב) [בירבי] על מה אתה מעוית עלינו את הכתובים מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שחיזרתי על כל אותן המקומות ואינן אלא שם המקומות לענין המאורע כענין המאורע שני (בראשית כו לג) ויקרא אותה שבעה וכן הוא אומר (שם כו כ) ויקרא שם הבאר עשק מפני מה כי התעשקו עמו: כיוצא בדבר דרש ר' יהודה (זכריה ט א) משא דבר ה' בארץ חדרך זה המשיח שהוא חד לאומות ורך לישראל א"ל ר' יוסי (ב"ר יודה) [בן דורמסקית] יודה בירבי על מה את מעוית עלינו את הכתובים מעיד אני עלי את השמים ואת הארץ שאני מדמשק ויש שם מקום ונקרא חדרך: כיוצא בדבר דרש ר' יודה (בראשית מא מג) וירכב אותו במרכבת המשנה אשר לו ויקרא לפניו אברך זה יוסף שהוא אב בחכמה ורך בשנים א"ל ר' יוסי (בר"י) [בן דורמסקית] יודה בירבי עד מתי אתה מעוית עלינו את הכתובים אין אברך אלא (אפרכוס) [אלברכים]יד) שהכל נכנסין [ויוצאין] תחת ידו לקיים מה שנ' (שם שם) ונתון אותו על כל ארץ מצרים:

פרשת המעשרות.

דברים י"ד כ"ב.

יד. (כב) עשר תעשר את כל תבואת זרעך במעשר שני הכתוב מדבר אתה אומר במעשר שני הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא במעשר ראשון ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירשך ויצהרך מעשר שהוא טעון הבאת מקום אמרתי ואיזה זה מעשר שני או אף מעשר ראשון יטען הבאת מקום והדין נותן מה אם מעשר שני שאין בו קדושה יתירה הרי הוא טעון הבאת מקום מעשר ראשון שיש בו קדושה יתירה טו) אינו דין שיטען הבאת מקום ת"ל (במדבר יח לא) ואכלתם

מאמר של ר' יוסי ב"ר חנינה דומה למאמר ר' בנאה שבספרי. ובספרי נשמט אמר ר"י בר חנינה כל מה שכתוב כאן מן הרי הוא אומר עד הרי הוא אומר והוא טעות המעתיק ונכנס כדחק רמא"ש במאיר עין אות ל"ד. וכנראה המאמרים מר' בנאה ור"י בן חנינה ניתוספו בבית מדרשם של תלמידי ר' יוחנן שהם סידרו המדרשים. ולעיל אות ט' כנראה גירסת רש"י כוונה דגרס ר' יוחנן, ועי' גם בת"כ קדושים פרק ו' א' ומ"ש במאמרי „זור איינלייטונג אין דיא האלאכישען מדרשים" צד 24, וצד 71. יד) מהגי' שלפנינו ומהגי' שבספרי מסתיים שכך היא הגי' הנכונה אלברכים או אלברכום. וכבר כתב החכם אנ"י מטה השקדים בביאורו לבראשית אשר יצא לאור בשנת 1862 שמלת אברך הוא מה שקראו היונים אלברכוס (ἀλάβαρχος) והוא גזור מלשון ערבי „אל ברך" שהוא הממונה על הוצאות והכנסות המדינה (Finanzminister). אח"ז העיר ר"נ בריל שיש לשנות כן בספרי. טו) שהרי יש בו תרומת

שנ׳ (במדבר לג מט) ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים ומה ת״ל במדבר אלא שהוכיחן בעבר הירדן על מה שעשו במדבר שאמרו (שם יד ד) נתנה ראש ונשובה מצרימהה) אמרו נעשה ע״ז שתלך בראשינו הה״ד (תהלים עח מ) כמה ימרוהו במדבר וכן הוא אומר (יחזקאל כ יג) וימרו בי בית ישראל במדבר לכך נאמר במדבר. ד״א בעבר הירדן מלמד שהוכיחן על כל מה שעשו בעבר הירדן: במדבר מלמד שהוכיחן על כל מה שעשו במדבר מלמד שהיו ישראל מכנסין בניהם ובנותיהם הקטנים וזורקין אותן לתוך חיקו של משה ואומרים לו בן עמרם מה אנונהו) אתקינתה לאלו מה פרנסה אתקינתה לאלו: ר׳ יהודה אומר הרי הוא אומר (שמות טז ג) ויאמרו אליהם בני ישראל מי יתן מותנו ביד ה׳ בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר: ד״א במדבר הרי זה כלל מה שעשו במדבר: בערבה מלמד שהוכיחן על מה שעשו בערבות מואב וכי מה עשו בערבות מואב (במדבר כה א) וישב ישראל בשטים וגו׳: מול סוף מלמד שהוכיחן על שהמרו על הים והפכו קדל על דברי בן עמרם ג׳ מסעות: ר׳ יהודה אומר המרו על הים והמרו בתוך הים שנאמר (תהלים קו ז) וימרו על ים בים סוףז) ומהו זה זה צלמו של מיכה שעבר עמהם בתוך הים שנאמר (זכריה י יא) ועבר בים צרה והכה בים גלים: בין פארןח) הוכיחן על מה שעשו המרגלים בפארן שנא׳ (במדבר יג ג) וישלח אתם משה ממדבר פארן: ומה ת״ל בין פארן אפשר שלא היה משה יכול להוכיח את ישראל אלא בתחלת מסע ומנין בין כל מסע ומסע ת״ל בין פארן ובין תפל ולבן בין פארן לתפל ובין תפל ללבן: ובין תפל ולבןט) אמר ר׳ ישמעאל חיזרנו על כל המסעות ולא מצינו מקום שנקרא שמו תפל ולבן אלא כך א״ר יוסי הוכיחן על דברי תפלות שאמרו על המן שנקרא לבן שנ׳ (שמות טז לא) והוא כזרע גד לבן ומה אמרו עליו (במדבר כא ה) ונפשנו קצה בלחם הקלוקל: וחצרות מלמד שהוכיחן על מה שעשו בחצרות בשליו שאמרו (שמות טז ג) (בשבתינו על סיר הבשר) (במדבר יד א) [מי יאכלנו בשר]י): ודי זהב אמר להם הא ותיראיא) כל מה שעשיתם לפני מעשה העגל קשה עלי מן הכל מושלו משל למה הדבר דומה לאחד שעשה לו חבירו צרות רבות ובאחרונה עשה לו אחת אמר לו הא ותירא כל מה שעשית לי זו קשה עלי יותר מכולן כך אמר המקום ברוך הוא לישראל הא ותירא כל מה שעשיתם לפני מעשה העגל קשה עלי יותר מן הכל: ד״א ודי זהב ר׳ יודה מושלו משל לאחד שהיה מקבל חכמים ותלמידיהם והיו הכל מאשרין אותויב) כענין שנ׳ (מלאכי ג יב) ואשרו אתכם כל הגוים ובאחרונה באו גוים וקיבלן באו לסטים וקבלן והיו הכל אומרין כך היא וסתו של פלוני להיות מקבל את הכל כך אמר המקום ברוך הוא ודי זהב למשכן ודי זהב לעגליג): ר׳ יוסי בן חנינה אומר

ה׳ וכו׳. ה) עי׳ רש״י במדבר י״ד ד׳ ופסיקתא זוטרתי שם. ו) עי׳ ב״ר פמ״ז ומ״ש רי״ע זאקס בספרו בייטרעגע ח״א צד 15. ז) גם מאמר זה ודסמיך ליה נשמטו מהספרי ונמצא גם במכילתא בא, פסחא י״ד. ח) הובא בפס״ז וכנראה הועתק מספרי. ט) הובא ברש״י ובפס״ז בשינוי שם האומר (ור׳ ישמעאל דכאן אמר שהוא ר׳ ישמעאל ב״ר יוסי) ובלתי ספק הועתק מספרי ונשמט בשלפנינו. ועי׳ מ״ש ידידי ר״א ברלינער בזכור לאברהם. י) כן נ״ל להגיה ואעפ״י שזה היה בקברות התאוה מ״מ כיון שסמוך לחצרות היה אמרו קרי לה. וגם מאמר זה איננו בספרי ועי׳ רש״י ופס״ז. יא) בספרי איתא יתרה ובודאי הגי׳ שלפנינו נכונה, כי ותירא היא כמו יתירא בלשון ארמי ופירושו די ויותר ודרש לשון ודי. יב) „כענין — כל הגוים" הוא גליון לפרש מלת מאשרים. יג) חסר כאן מאמר ר׳ בנאה שבספרי, כי

לקוטי מבילתא לספר דברים.

דברים א׳ א׳.

א. (א) **אלה הדברים** אמר הקב״ה חביבה עלי תוכחת משה לישראל כעשרת הדברים[א]: אמר ר׳ שמעון אשריהם לצדיקים שאין נפטרין מן העולם עד שהן מצווין את בניהם אחריהם על דברי תורה שכן מצינו באברהם אבינו שלא נפטר מן העולם עד שצוה את בניו ואנשי ביתו כדי שישמרו דרכיו של הקב״ה שנ׳ (בראשית יח יט) כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וכו׳ וכן יצחק צוה את יעקב שנאמר (שם כח א) ויקרא יצחק (את) [אל] יעקב ויברך אותו ויצוהו וכן יעקב צוה את בניו שנ׳ (שם מט לג) ויכל יעקב לצוות את בניו וכן דוד מלך ישראל צוה את שלמה בנו שנ׳ (מלכים א׳ ב א) ויקרבו ימי דוד למות ויצו את שלמה בנו לאמר וכן משה רבינו לא נפטר מן העולם עד שהוכיח את ישראל על עונות שבאו לידם וצוה אותם לשמור מצותיו של הקב״ה שנ׳ אלה הדברים וכו׳ מהו אלה הדברים א״ר ישמעאל דברים הללו שקולים כנגד עשרת הדברים[ב] שקבלו ישראל מהר סיני ולא עוד אלא שעשרת הדברים כשאמרו עליהם נעשה ונשמע לא המתינו מעט עד שמרדו בהן ואמרו (שמות לב ד) אלה אלהיך ישראל ודברים הללו החזירו את ישראל למוטב ודיבקום בהקב״ה ובתורתו שנ׳ (דברים ד ד) ואתם הדבקים בה׳ אלהיכם א״ל הקב״ה למשה הואיל ונדבקו ישראל בי בדברים הללו לא יהיו נקראים אלא על שמך שנ׳ אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל אשר דבר ה׳ לא נאמר אלא אשר דבר משה: **אל כל ישראל**[ג] שאלו הוכיח למקצתן היו אלו שבשוק אומרים כך הייתם שומעים דברי בן עמרם ולא הייתם משיבים אותו דבר כך וכך אלו היינו שם היינו משיבים אותו ארבעה חמשה פעמים על כל דבר ודבר: ד״א **אל כל ישראל** מלמד שכינס משה גדוליהם וקטניהם של ישראל אמר להן הריני מוכיח אתכם כל מי שיש לו תשובה יבא ויאמר: ד״א **אל כל ישראל** מלמד שהיו בעלי תוכחות ויכולין לקבל תוכחות: **בעבר הירדן במדבר**[ד] והלא עבר הירדן יישוב הוא ומלא עיירות

יָעִיר בְּבֵקֶר. א) נראה דזה המאמר הוא ממכילתא דרי ישמעאל. דלקמיה אות ב׳ מובא כיוצא בו בשם ר׳ ישמעאל. ומה שכתוב אחר זה אמר ר׳ שמעון וכו׳ העתיק המסדר ממקור אחר. ב) הוא המאמר שפתח בו ר׳ ישמעאל מכילתא שלו. ג) מכאן עד סוף פ׳ עקב וגם בתחלת פרשת ראה לא נמצאו רק שינויים מעטים בין מכילתא שלנו לספרי ומכאן ראיה למה שכתבתי במקום אחר שהמסדר הספרי עד פרשת ראה לקח מאמריו ממכילתא דר׳ ישמעאל. ד) מאמר זה נשמט מהספרי ונראה שהיה לפני רש״י ובעל הפסיקתא זוטרתי ע׳ לקמן אות ה׳ ואות

הקדמה.

אמר המלקט והמעיר: לקוטי מכילתא האלה אשר אנכי משים לפניכם היום מעטים המה, ויותר ממה שיש כאן הוא בכתובים בתוך מדרש הגדול כ״י בבית עקד הספרים אשר למלך יר״ה בבערלין. אמנם מאחר ששמעתי כי החכם רש״ז שעכטער בדעתו להוציא לאור כל המדרש הגדול כולו לא רציתי להשיג גבולו וע״כ לא הדפסתי כאן רק איזה מאמרים הנצרכים להתודע ולהגלות כי מדרש ההלכה אשר היה לפני בעל המדרש הגדול נשתמש במכילתא דר׳ ישמעאל לספר דברים ובספרי יחד והעתיק רוב מדרשיו מהמכילתא ומיעוטם ממדרש דבי ר׳ עקיבא, ונהפוך הוא בספרי שלנו כי רוב מדרשי הלכה שלו מבי ר׳ עקיבא ומיעוטם ממכילתא דר׳ ישמעאל. ואדבר על דבר המכילתא לס׳ דברים במאמר בל״א בכרך זה והקורא ימחול ויעיין שם. והנה בהערותי השתדלתי להראות מקור כל מאמר, ומה שנמצא בספרי או במכילתא לשמות הראתי רק מקום לעיין שם ושם ימצא הקורא במאיר עין לרמא״ש שאר המקומות שנמצא בהם המאמר, וגם ביאור כל דבר הקשה ימצא שם במפרשים. וכן עשיתי במאמרים הנמצאים בתלמוד בבלי וירושלמי לא כתבתי עליהם ביאורים כי סמכתי על המפרשים הנודעים לכל. אמנם הדברים המחודשים בלקוטים האלה שלא מצאתי במקום אחר פירשתים כיד ה׳ הטובה עלי. וההגהות עשיתי כמנהג, כי מה שמחקתי הסגרתי בשני חצאי עגול (כזה) ומה שהוספתי הוא בשני חצאי מרובע [כזה]. אמנם כמה מאמרים מוסגרים בשני חצאי עגול יען כי ראיתי שבעל המדרש הגדול העתיקם מספר יד החזקה של הרמב״ם ולא מהמדרש הישן, ובדין היה שלא להדפיס כלל המאמרים האלה, אך אמרתי אל לבי, שגם זאת תהיה לתועלת להראות, כי הרבה מאמרי הלכה ודרשות המקרא הנמצאים במדרש הגדול מספרי הרמב״ם לוקחו, למען לא ישעו התלמידים לחשוב שהדברים עתיקים והרמב״ם הוציא דינו ממדרש ישן.

ויהי נועם וגו׳ ומעשה ידינו כוננהו.

הק׳ דוד צבי האפפמאנן.

לקוטי מכילתא

לספר דברים.

ליקט מתוך מדרש הגדול כ״י בית עקד הספרים אשר למלך יר״ה
בבערלין הבירה

דוד צבי האָפפמאנן

מורה בבית מדרש הרבנים אשר בבערלין.

והוסיף עליהם הערות ומראה מקומות נקראו בשם

יעיר בבקר.

למורנו ורבנו הרב הגדול גאון ישראל

מוהר״ר עזריאל הילדעסהיימער נ״י

רב של קהל עדת ישראל וראש בית מדרש הרבנים בבערלין יע״א.

קח נא את ברכתנו אשר הובאת לך ביום הגיעך לימי השיבה, מאמרי תורה ודעת מאשר חנן אלהים את רעיך ותלמידיך, המגישים לך פרי מחשבותם בלב תודה וביראת הכבוד. זה ארבעים שנה אשר עבדת בכל כחך בכרם ה׳ צבאות ומלאת פני תבל תנובה בהעמידך תלמידים אין מספר ההולכים בעקבותיך לחבר אל התורה הקדושה דעה בינה והשכל ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל. גם לנו הורית דרך המלך, נר היית לרגלנו ואור לנתיבתנו, ואם אנחנו מקריבים לך היום מנחתנו זאת, הלא מידך נָתַנּוּ לך.

והשוכן בשמים ישלם פעלך ותהי משכורתך שלמה עוד ירבה גבולך בתלמידים, לבך יהגה תבונה ופיך ידבר חכמות, תראה עולמך בחייך ואחריתך לחיי עולם.

יראו וירצו לפניך מאמרי

מכבדיך ומוקיריך אוהביך ותלמידיך.

שי למורה

מאמרי תורה ודעת מחוברים לאות תודה ואהבה מובלים

להרב הגדול גאון ישראל

מהור״ר **עזריאל הילדעסהיימער** נר״ו

רב של קהל עדת ישראל וראש בית מדרש הרבנים
בבערלין יע״א

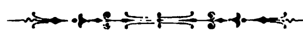
ביום מלאת לו שבעים שנה לימי חייו

ה׳ יאריך ימיו

יום ז״ך אייר שנת תר״ן לפ״ק

מאת

אוהביו ותלמידיו.



ברלין.

בדפוס של צבי הירש ב״ר יצחק איטצקאווסקי.

למורנו ורבנו הרב הגדול גאון ישראל

מוהר״ר עזריאל הילדעסהיימער נ״י

רב של קהל עדת ישראל וראש בית מדרש הרבנים בבערלין יע״א.

קח נא את ברכתנו אשר הובאת לך ביום הגיעך לימי השיבה, מאמרי תורה ודעת מאשר חנן אלהים את רעיך ותלמידיך, המגישים לך פרי מחשבותם בלב תודה וביראת הכבוד. זה ארבעים שנה אשר עבדת בכל כחך בכרם ה׳ צבאות ומלאת פני תבל תנובה בהעמידך תלמידים אין מספר ההולכים בעקבותיך לחבר אל התורה הקדושה דעה בינה והשכל ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל. גם לנו הורית דרך המלך, נר היית לרגלנו ואור לנתיבתנו, ואם אנחנו מקריבים לך היום מנחתנו זאת, הלא מידך נָתַנו לך.

והשוכן בשמים ישלם פעלך ותהי משכורתך שלמה עוד ירבה גבולך בתלמידים, לבך יהגה תבונה ופיך ידבר חכמות, תראה עולמך בחייך ואחריתך לחיי עולם.

יראו וירצו לפניך מאמרי

מכבדיך ומוקיריך אוהביך ותלמידיך.

שי למורה

מאמרי תורה ודעת מחוברים לאות תודה ואהבה מובלים

להרב הגדול גאון ישראל

מהור״ר עזריאל הילדעסהיימער נר״ו

רב של קהל עדת ישראל וראש בית מדרש הרבנים

בבערלין יע״א

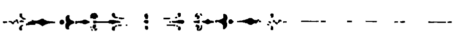
ביום מלאת לו שבעים שנה לימי חייו

ה׳ יאריך ימיו

יום ז״ך אייר שנת תר״ן לפ״ק

מאת

אוהביו ותלמידיו.



ברלין.

בדפוס של צבי הירש ב״ר יצחק איטצקאווסקי.



